般若文库系列 8

般若品释解义疏

（下）

全知麦彭仁波切　撰释
智圆法师　疏解

免费结缘，非卖品，
禁止用作任何商业用途。

目 录

般若品释解义疏科判……1

乙二、道以理抉择为无我……3

丙一、正说……3

丁一、人无我……3

戊一、遮俱生我……4

戊二、遮遍计我……12

己一、遮许我为识……13

己二、遮许我为色……46

戊三、于如是遮我断诤……52

己一、业果不应理诤……52

己二、兴悲不应理诤……64

丁二、法无我……82

戊一、身念住……83

己一、明无有支……83

己二、明无支……94

戊二、受念住……101

己一、观察受性……101

己二、观察受因……116

己三、观察受果……129

己四、观察受者……132

戊三、心念住 139
己一、明意识无自性 140
己二、明五根识无自性 142
戊四、法念住 147
己一、总说诸法无生 147
庚一、正说 147
庚二、断诤 148
己二、别察因体果 176
庚一、因抉择为无相 176
庚二、体抉择为空性 230
庚三、果抉择为无愿 235
丙二、证悟空性之作用 245
丁一、于自等离八法 245
丁二、于他无励生悲 249

【表 1】

般若品释解义疏科判

- 应须生起道之主要——般若之理
- 正明般若波罗蜜多
  - 基立为实空
    - 正义
      - 认定所证二谛
      - 述能证士夫之次第
      - 述如何证悟之方式
    - 断诤
      - 于所诠空性断诤
        - 于基断诤
          - 断凡庸之诤
          - 断实事师之诤
            - 教之断诤
            - 理之断诤
          - 断唯识师之诤
            - 断实相唯识师之诤
            - 断虚相唯识师之诤
        - 于道断诤
        - 于果断诤
      - 于能诠大乘教断诤
      - 彼等摄义
  - 道择为无我
    - 正说
      - 人无我
        - 遮俱生我
        - 遮遍计我
          - 遮许我为识
          - 遮许我为色
        - 于如是遮我断诤
          - 业果不应理诤
          - 兴悲不应理诤
      - **法无我** ………见【表 2】
    - 证悟空性之作用
      - 于自等离八法
      - 于他无励生悲

【表 2】

法无我

- 身念住
  - 明无有支
  - 明无支
- 受念住
  - 观察受性
  - 观察受因
  - 观察受果
  - 观察受者
- 心念住
  - 明意识无自性
  - 明五根识无自性
- 法念住
  - 总说诸法无生
    - 正说
    - 断诤
      - 断所立不应理诤
      - 断能立不应理诤
        - 虽无实然观察应理
        - 实有之观察不应理
  - 别察因体果
    - 因抉择为无相
      - 遮颠倒
        - 遮无因
        - 遮非因计因
          - 遮具心自在天为因
            - 观察因自在天
            - 观察其所生之果
            - 观察生果之相
          - 遮无心色法为因
      - 说真义
    - 体抉择为空性
    - 果抉择为无愿

般若品易解句义释·净水如意宝解义疏（下）

全知麦彭仁波切　撰释

智圆法师　疏解

乙二、道以理抉择为无我　分二：一、正说；二、证悟空性之作用。

丙一、正说　分二：一、人无我；二、法无我。

丁一、人无我　分三：一、遮俱生我；二、遮遍计我；三、于如是遮我断诤。

以下遮遣的人我包括俱生我、遍计我两类。俱生我指旁生等在内俱生就有的我执之境。遍计我指熏习外道教法，心所遍计或分别的“我”。

例如我们从没听过有什么常住、周遍的神我，但生来就执著有个“我”，这样的“我”叫“俱生我”；如果成了数论派的教徒，不断熏习数论派教义，计执实有神我，所计的神我就属于“遍计我”。

“遮”即否认或不许可。这是以理否认承许有俱生我或遍计我的立宗。为此对方提出“无我则立不了因果”

或“无我，对谁生悲”等诤论，中观师以理断除这些诤论，让对方信受无我，叫做“断诤”。

戊一、遮俱生我

齿发甲非我，骨血亦非我，
涕涎脓非我，黄水亦非我，
脂汗亦非我，肺肝亦非我，
余脏亦非我，屎尿亦非我，
肉皮亦非我，暖风亦非我，
孔窍亦非我，六识皆非我。

依于自相续五蕴未审察而计我的坏聚见之境，即是“我”。

“自相续五蕴”，指自身色、受、想、行、识五类法的积聚。其中每一类法都有许多类，如行蕴有五十一种心所等。“未作审察”，指凡庸对蕴与我是一性或是异性、“我”是常还是无常等，并未作过审察。

“坏聚见”:“坏”指刹那即灭；“聚”指多体法的积聚（“坏聚”即蕴的体相)；“见”是决定执持的意思。五蕴本来刹那即灭，又是多体法的积聚，根本不是常、一体性的我。而凡夫依着自相续五蕴，未作审察就决定地计执真实有我，这样的见称为坏聚见。这个恶见的境

即是“我”。

我若存在,则须在五蕴上存在,以余处不许有我故。

如果“我”存在，应当是在五蕴上存在，因为没学过外道教法的人不会认为在自己五蕴之外的其他处有“我”。所以观察要唯一放在五蕴上。

此处以智慧观察“我”如何成立:

这里观察的问题是:“我”究竟是怎样成立的。

观察时先从内心发起疑问,以疑问带动自心进入观察。首先问自己:平时我口里一直在说“我”，心里一直在分别“我”，这个“我”到底有没有?如果有，在五蕴上能找到吗?如果没有，平时说的“我”又是怎么回事?

这样发起疑问之后，就把心放在五蕴上仔细地观察:“蕴是不是我?”并且用正确的理由来作判断。这里的推断理路是:我和蕴的法相是否相同。如果相同，则成立蕴是我;反之，则蕴不是我。

具体要观察三点:一、我们内心执著的“我”是怎样的相状;二、蕴是怎样的相状;三、“蕴”是不是“我”。

下面分两步进行:一、观察地等前五界不是我;二、观察识界不是我。先作第一步观察:

三十二颗牙、二万一千头发、二十指甲、三百六十骨节，体内血液、鼻涕、涎[1]（即胃等具涕相之湿界部分）、黄水、脓水、身体内外具油相的脂肪、汗液，肺、肝及心等其余内脏，屎、尿、肉、皮，身之暖热，呼吸等身体内外风界，耳等诸窍，一 一 都不是我。此等是从多体、零散的诸尘所生，且是无常之故，其积聚或支分都不是我。

“一一”之前是列出地、水、火、风、空前五界所摄的种种法。从“牙”到“肉、皮”之间是地界和水界的法；“身之暖热”为火界的法；“呼吸等”则是风界的法，“等”字包括体内各处种种动转，例如肠胃蠕动、血液流淌、心脏搏动，器官、组织、细胞等动转；“耳等诸窍”指空界的法，“等”字包括口、鼻等孔窍。

这些法一个一个都不是我。因为这些法都是从多体、零散的众多微尘中产生，又是刹那就灭去，所以不论是它们的积聚还是单个的支分都不是“我”。

以下举例说明：比如口中的三十二颗牙齿各自住在上、下、左、右等位置，彼此不同；每颗牙又由住在上、下、左、右等方位的众多微尘聚成，就像很多粒零散的

---

[1]“涎分”是人体内部的机能，起吸收营养素、感觉饱足、结合关节等作用，感受外邪即成寒病病因。

沙子堆在一起那样。而且，在牙齿上有先前完好、后来蚀坏等变异，从牙齿有变异，能推断它是刹那灭的体性（详细讲解见《四法印·诸行无常》）。头发也同样是由许多零散的微尘聚成，而且有从短变长、由黑转白等变异，所以是多体、无常的体性。

我们计执的“我”是什么体性呢？我们认为“我”是独一的，没有两个或三个“我”，也不能把“我”分成两分或三分。比如认为此时“我在睡觉”，只是一个“我”躺在床上，而不是两个“我”躺在床上；“我在走路”，也是一个“我”在走，不是两个“我”在走；“他对我不好”，也是对这个整体的“我”不好，不是对半个“我”不好。这样就认识到，我们计执的“我”是独一的“我”。

其次，我们认为前前后后就是同一个我，少年时的“我”就是青年时的“我”，青年时的“我”就是现在中年时的“我”，不会认为先前的“我”灭掉了，生起后来新的“我”。所以，我们计执的“我”是常住的“我”。

再来观察蕴是不是“我”。比如牙齿是很多法聚成的，而“我”是独一的；牙齿是刹那即灭的，而“我”是常住的，相状明显不同，所以牙齿不是我。

像这样，五界的法里面，不管是多个法积聚、多个

支分积聚，还是其中每个支分，都不是“我”，以法相不同故。

如《庄严经论》云：“非蕴异相故。”

“我非蕴”是所立宗义，“异相故”为能立理由。即：“我”是独一、常住的，“蕴”是多体、无常的，以法相不同故，可以决定蕴不是我。

以下作第二步观察：

如是，眼等六种识界亦非我，多体、无常之故。

同理观察，心法上的六种识也不是我，因为这六种识都是多体、无常的缘故。

例如眼识有取蓝色识、取白色识、取红色识等许多种，而且到后刹那时，前刹那的识已灭尽无余。这是多体、无常的眼识体性，不是常、一之“我”。其余五种识依此类推，可知六识都不是“我”。

这样观察到蕴不是我之后，就知道“我”只是一种假名安立，而非实有其事。具体如下：

因此，仅是对从牙至皮肤间的地水二界、暖热火界、风界、窍之空界、识界此六界的积聚假立补特伽罗，并如是耽著，实则所谓的“我”无有实事。

既然六界中的任何支分或积聚都不是“我”，那就

知道：只是对于六界众多法的聚合假名安立为补特伽罗（或我），而心也这样耽著“我”。其实所谓的“我”根本没有实事。比如眼前的一头牛，仅仅是对心前蕴的显现——牛身地、水、火、风、空、识这六界众多法的积聚假立为一头牛，心也这样耽著“那是一头牛”。其实，常、一的“牛”根本得不到。

下面再举一例帮助大家理解。比如问：房子这个法是如何成立的？回答：仅仅是对墙壁、地板、天花板、门窗等众支分的积聚假名安立为“房子”。此外，并没有房子的自体可得。也就是说，如果寻找房子这个法，在门上得不到“房子”，在窗户上得不到“房子”，在每一面墙壁上也得不到“房子”……在安立“房子”这个假名所依托的任一支分上都得不到“房子”，各支分合集起来也得不到“房子”。这样就知道，“房子”只是假名安立，并非实有其体。

依此类比观察，“我”是怎样成立的呢？回答：这仅是对六界中多法的积聚假立为“我”，实则“我”并无实事。

以下用绳蛇之喻，明示由妄执有我到现见无我的历程：

譬如天色渐暗，眼根不明者见花绳为蛇时，生起执蛇之心，乃至未依缘时则不退去。花绳，喻蕴；黑暗略降、眼目不明，喻错乱之缘——愚蒙；蛇执，喻我执。

“天色渐暗”指天快黑又未全黑之时，因为全黑时连花绳也不见，更不会缘花绳妄见为蛇。

譬喻中首先说到，当天色渐趋黑暗时，视力不好的人将前方的花绳错认为蛇，当即起念:“前方有蛇!”内心马上恐惧起来。这便是生起了执蛇之心。

执蛇之心乃至未依灯照明或手触绳子等因缘期间，不会自然退失。即只有依靠相应的因缘，见到只有绳子没有蛇，执蛇之心才退去；不依相应的因缘，并不会自动消失。

譬喻中把花绳看成蛇是出现错乱，它是因缘所生。也就是外界有黑暗略降，内在眼根又不好，因缘和合就出现了错觉。比喻自己的心不明了蕴的真相，以此愚蒙导致把五蕴错看成我，并且妄执不断。这样就认识到我执是因缘所生。

接下来要这样思维:如果不依靠如理观察等的因缘见到无我，那么错乱之因——愚蒙就始终存在，也就会不断地由此发生我执，无法止息。所以一定要透过观察来见到无我。

其次，“暗中以手摸索未触到蛇，然蛇执犹不退，心处在惊惊惶惶中”，比喻按“头是我吗？手是我吗？……”等了知不是后，遍身观察都不得我，然于无我未生定解，原因是观察尚未到位。

“其次”是指进入观察的初期。譬喻中说，那个生起蛇执的人想知道到底有没有蛇，他就在黑暗中用手不断地摸索，一直没触到蛇，但他的蛇执心还是退不下来，口里仍然说：“蛇在哪里呢？怎么没摸到呀？”心也还在惊惊惶惶当中。

比喻表达的意思是：凡夫的心一向忠心耿耿地随从我执而转，不是轻易能退得掉的。没有深入地观察和串习，只是大概地了解了无我，并不能透彻地断定。

虽然没达到真正断定，但是这样观察“头不是我”、“脚不是我”等的时候，很快就会明白这些都不是我。但要知道，这不是对无我生了定解。一出门，遇到有人赞叹自己，心里就耽著起“我”来，边笑边说：“你这么欣赏我！”稍微讲两句不好听的话，马上变脸：“你凭什么讲我？”像这样，心里根本没有无我的定解。

复次，如在暗室举灯照明全屋，断然明见何处所见之蛇本是花绳，其处无蛇，仅是于花绳错觉为蛇。境上见无蛇后，随之静息执蛇之心。

“复次”指到了观察到位的阶段。譬喻中说，这就像在漆黑的屋子里举起灯火，顿时就亮堂起来。这时候就断定地见到原先所见的“蛇”只是一条花绳，在计执有“蛇”的地方根本没有蛇，仅仅是自己的心错认绳子为“蛇”。这样断定地见到境上没有蛇之后，计执蛇的心就逐渐静息下来，惶恐不安的心归于平静了。

如是，若出现“于蕴妄计之我唯是假立，此外无有”，如是疑之悬绳断落时，如彼持续串习，以此将现见无我。

以前自己心里始终有疑惑，就像绳子悬在半空当中，一直没落下那样。现在透过观察，断定地见到“我”除了只是假立之外，丝毫也没有。像这样顿时断落内心疑惑之绳后，就按决定解了的那样持续不断地串习，由此会现量见到无我。

戊二、遮遍计我　分二：一、遮许我为识；二、遮许我为色。

古印度外道的各类邪见多达三百六十种，归纳为六十四种。各派承许的“我”都不相同，但总的可以归纳为两类：一、承许“我”是心识的体性；二、承许“我”是色法的体性。再没有第三种。只要破除这两种承许，就破除了承许遍计我的一切支分见解。因此下面就以数论派和胜论派为代表，破除这两类遍计我。

己一、遮许我为识

首先破除数论派承许我为识的教义。该派将万法摄归为二十五法，二十五是数目，由此得名为“数论派”。此派教义如下：

数论派说：一切所知摄归为二十五法，其中“我”即心识神我，承许为一切变异的食者或受用者，其为常存之事，非作者、离三德、无作用。其一切行境皆从自性而生，即：忧、喜、暗或苦、乐、舍三德平衡时，称为自性，是生二十三种变异之因，如瓶因之泥。

这段文是说，数论派将一切万法归摄为二十五类法。其中神我是心识的体性，不是色法或物质。这个神我承许有五种特性：

一、一切变异的受用者：即神我能见色、闻声、嗅香等，是一切变异现相的能食者或受用者。(“食”是受用的形象表达，神我能吃（受用）色、声、香、味等变异，所以叫“能食者”。)

二、常存之事：指神我不会灭掉，永恒存在。

三、非作者：指神我除了受用境界之外，不造作任何法，所以不是作者。因为二十三种变异所摄的万法唯一是由自性出生，神我什么也没造作。

四、离三德：指神我远离忧、喜、暗三种德。(数

论外道说的忧、喜、暗，等于佛教说的苦、乐、舍。)

五、无作用：指神我周遍在一切法当中，所以没有伸、缩等的作用。

具此五种特性的“我”全是计执假立，所以是“遍计我”。

神我所行的一切境界都是从自性出生的。“自性”，指忧、喜、暗三德平衡的状态。这三德是色法的体性。“平衡”指三德的成分达到均衡（比如忧是一斤，喜是一斤，暗是一斤，没有轻重的差别)，这时就叫做自性。它是出生二十三种变异的本因。“如同瓶因之泥”，就像用泥做成千形万状的瓶子，这些瓶子都是泥的变异，其实都是泥的体性。“根本自性”就像各种瓶子的因——泥，“二十三种变异”好比泥变出来的瓶子。

以下是从自性生起二十三法的次第：

从自性生起觉或大，觉如双面镜，外内二面双现外五唯与内神我之影像，能作此二似乎相合的连结。由受用境界而生慢。慢者有三：变异慢、喜慢、暗慢，皆由功德致使。其中，初慢出生声、触、色、香、味五唯，复由此等功德依次生空、风、火、水、地五大；喜慢生十一根，即眼等五知根，口、手、足、腔门、密处五作根，及共通意根；暗慢能作余二慢之助伴。

当神我识希欲受用境界时，自性就和神我相合，随后从自性生起觉或者大。觉就像双面镜，外内两面分别显现外在色、声、香、味、触五唯的影像和内在神我的影像，能作这二者似乎相合的连结，从而使神我受用五唯。

神我因受用境界而产生慢，包括变异慢、喜慢和暗慢，这是由境界的功德致使的。

在三种慢当中，由变异慢出生声、触、色、香、味五唯，再以五唯依次生起五大，即声生起空，触生起风，色生起火，香生起地，味生起水；从喜慢产生十一种根，即五知根、五作根和意根。眼、耳、鼻、舌、身这五种根能了知外境，即眼能见色，耳能闻声，乃至身能觉触，所以叫做五知根。口、手、足、腔门、密处这五种根能作业，如口能说话，手能搬运，脚能行走，腔门能排泄，密处能生喜乐，因此称为五作根。意根则通于身体的五知根和五作根，所以是这十种根共通的根；三种慢中最后的暗慢能作其余变异慢和喜慢的助伴。

是故，自性即唯自性类，大、慢、五唯七法为自性兼变异类，余十六法唯变异类，神我为非自性非变异类，共四类。

按照这样承许，可以把二十五种法归成四类：一、

唯自性类；二、自性兼变异类；三、唯变异类；四、非自性非变异类。这里说的“自性”指能生之因，“变异”为所生之果。而前面说的自性是二十三种变异法总的根源或者因，所以称之为根本自性，以区分一般的自性。

根本自性唯一是能生，不是所生，所以是唯自性类；大、慢、五唯这七种法观待自己所生的果为能生，观待能生自己的因则是所生，因此是自性兼变异类；五大和十一根只是所生，不是能生，所以是唯变异类；神我不能生任何法，也并非其他法所生，因此是非自性非变异类。

神我是心法，其余都为色法。自性、神我二者为常法。

神我是心法的体性，其余二十四法都是色法的体性，像觉、意根及忧、喜、暗三德都是色法。总之，忧、喜、暗三德以及三德不平衡时所变现的二十三种变异全都是色法。只有神我这一个法是心法。自性和神我都是常住不灭的体性。

如是许乐等外色体性，虽无内识实物，然在觉或大中显现而有。仅是受用时，不能将其与神我识区分，而计为我所。

佛法中说到的苦、乐、舍三受，是指自己的心成了那种感受，此外没有别的体性。即只是自己的心显现为苦乐等的感受，除此之外，外界并不存在苦乐。

数论派则认为，苦乐等是外在色法的体性，而不是内心存在的实法，但这些苦乐等会在觉中显现，神我识受用境界的时候，不能把苦乐等和神我区分开来，反而误认是神我所有。

如是，此派许“我”为识，胜论派则许“我”为色体，故遮除此二则能遮余一切外道，故遮此二。

像这样，数论派承许“我”是心识体性，胜论派则承许是色法的体性。再无第三种体性，所以破除了这两派，就能破除其余一切外道。因此，此处遮遍计我只遮除这两种见。

声识若是常，恒时应取声。
无所知知何，何因为能知。
无知若为知，木亦成能知。
故境未现前，定无彼有境。
若由彼知色，尔时何不闻？
若谓声不近，则无知彼声。
取声体性者，云何成取色？

一人兼父子，假立非真实，
忧喜暗三德，非子亦非父，
恒不见彼者，具有取声性。
如伎以余相，见异则非常，
异相犹为彼，彼一未曾有。
余相若非真，当说彼自性，
若谓一识性，士夫合成一，
心无心成一，何则同为有。
别别为颠倒，何为同所依？

前者例如数论派所许的识性常我毕竟无有，以取声识常住则成一切时取声故。何以故？取声时的彼体性识，许为如是常住故。

遍计我按体性划分只有两类：一、心识体性，二、色法体性。前者如数论派承许的常我完全是妄计，因为如果有这种心识体性的常我，则取声音的识便是常住的体性，如此应成此识恒时在取同一声音相。为何这样说呢？因为对方承许正取声时那一体性的识是常住的，也就恒时以那种体性而安住。

这里的“彼体性识”，指当时对某声音分明了知的那种体性的识。比如听到“喂”的识，就是对“喂”这个声音分明了知的体性。

下面结合具体的例子来破除心识常我。比如到了早晨八点钟，某城市中的人听到钟楼响起八下“当、当、当”的声音，如果这时取声音的识是常住的体性，那应当在这一整天中，不管他是上学工作、还是吃饭睡觉，耳旁都响着“当、当、当”。再扩大，此后他一生的任何时候，耳旁都一直响着“当、当、当”。连死后在中阴界时，耳旁都一直响着“当、当、当”。乃至尽未来际，一直都听到“当、当、当”。这显然不成立，因为八点钟过后，就再也听不到这个“当、当、当”了。所以心识常住的观点无法成立。

回应：“未恒时取声”不是由识不常住所致，而是因现在境中无有声音。

以上中观师以“许心识常住，则有恒时取声的过失”破斥了心识常住的我。

这时，数论师既要保住“心识常住”的立宗，又要解释清楚为什么心识没有恒时取声。他们诤辩说：心识没有恒时取声音，不是因为它不常住，而是由于现在境上没有声音了。意思是，心识始终常住，从没灭过，只是因为现在境上没有了“当、当、当”的声音，所以没有恒时缘取这个声音。

驳斥：若无所知境，如声，则有境了知何者后，以何因而说了知彼境呢？

中观师驳斥道：如果现在没有了某个所知的境，那么有境识是在了知何者之后，以什么理由说它明知了这个境呢？比如某时，境上没有了某个声音，就不成立这时还有明知这个声音的识，这样就破除了“取声识常住”。

承接上文数论师所说心识常住，只是境上没了声音，所以就没有恒时取声。中观师破斥：如果境上没有了声音，还安立有取声音的识，那么你是以什么理由说这时候还有取声识呢？

比如境上有“当、当、当”的钟声，当下很清楚自己有明知“当、当、当”声音的心。如果境上没有了“当、当、当”的声音，还说有明知“当、当、当”声音的心，显然不合理。按照平时的经验，当声音在耳旁响起时，自己能够判断：“我听到了这样的声音，这是男人的声音、女人的声音，那是刮风的声音、下雨的声音……”当时心是明知的。所以境上有某个声音，才有取这个声音的识；境上没有声音，就决定没有取声音的识。

若念虽无知彼或取彼境，然成知彼，由此可安立。破斥：如是木头也应成明知声音等的能知，无有知境犹为能知故。

如果想：虽然识当时没有取这个声音，但成立识了知这个声音。比如：现在心识没有听到下雨声，但心中明知下雨是“哗、哗、哗”的声音，即识一直明知这样的下雨声；识现在没取到辣椒的味道，但识明知辣椒是什么滋味。

破斥：依你所说，木头也应成声音等的能知了，因为没有明知境还能成为境的能知故。

本来，木头对于任何境都不会有明知的心，如果没有明知某境相，还说是此境相的能知，那么木头也应当是一切声音等境相的能知了！木头成了青黄赤白的能知，酸甜苦辣的能知，风声雨声的能知等。但这显然不成立。

是故，“境——所知自身未现于境中，则无彼有境之识”乃决定义，识知何境定观待彼，无有不知境而为能知故。是故，境中无声，由彼声所生有境声识也以因退失故，如何现在仍有？断定无有。

所以得出定论说：“如果某个所知相自己没有显现在境中，那么决定没有明知它的有境识。”因为识明知某个境决定观待这个境，不可能没有明知这个境还成为它的能知。

比如：境上有钢琴弹出的某曲调，才有明知此曲调

的识；境上没有这个曲调，就不会有明知它的识。又如：境上有浓郁的桂花香，才有对这桂花香明知的识；境上如果没有桂花香，就决定没有对桂花香当下的觉知。所以，心识了知什么境决定观待这个境，必定没有脱离境而单独成立的能知。

所以，境上没有了某声音，此声音所生的有境心识以因已退失的缘故，怎么会现在还存在呢？这里，境和有境互相观待而立，境是因，有境是果。以境为所缘，才生起明知它的有境心，现在境已经消失，哪里还有有境独立存在呢？就像镜前的物体一旦消失，镜中的影像当即不见了。

如是，各刹那声音之有境亦是别别之故，“识住第二刹那”必不可能。

这时再进一步成立心识是刹那灭的体性。这样观察：有境观待境而有，即观待某境才有明知它的心识，以境是刹那性的缘故，各刹那的声音别别不同，明知各刹那声音的心也就别别不同。因此，到了后一刹那，就不是前一刹那的识，即前一刹那的识不复存在。所以识不可能住到第二刹那。

比如现在听到吹海螺“呜、呜、呜”的声音，声音从低到高地显现，各刹那的海螺声别别不同，明知各刹

那海螺声的识也就别别不同，因此这每刹那的识都不住第二刹那。由此便破除了数论派承许神我识常住的立宗。

回辩：并无此过。明知声音的前识后时明知色等余法故，识是常住，仅是缘别别所知有差别。

数论师诤辩说：没有“识不常住”的过失，因为明知声音的识后来明知色、香等其他法的缘故，识一直是常住的，只是缘别别所知而有种种差别。

意思是说，永远都是那一个神我识，只不过有时候缘声音、有时候缘色法、有时候缘香气……这就像明镜中显现影像，明镜始终常住，只是镜中影像在不断变异。

从这里看出，对方还不明白境和有境观待成立。他认为只是境在变，而心不变。中观师针对他所说的心不变，提出以下妨难：

驳斥：先前声识常住之故，见色等时为何不兼闻声？前性未舍之故。

中观师说：既然先前明知声音的识常住不灭，为什么在见色法等的时候没有同时听到先前的声音呢？并未舍弃先前明知声音的体性，应当兼闻到声音。

举例说明：如果先前明知“当、当、当”声音的识

常住不灭，即此识的体性恒时存在。那么在后来看见色法的时候，识上还应当有这个体性，也就还有明知“当、当、当”的声音!

若想：彼时不闻声是因声境不在近旁。

如果心想：“后来见色法的时候没听到声音”是因为声音不在附近。

对此从四方面破斥：一、无境当无识；二、破“声音不在近旁”；三、破“取声识即取色识”；四、破“取声识转为取色识”。

一、无境当无识

驳斥：由无境故，则无彼境之识。其理同前。

中观师说：既然声音不在附近，那就不成为识明知的境，这样没有所知的境，就没有明知它的识，以识须观待境而立故。道理如前。所以“取声识常住”仍然无法成立。

二、破“声音不在近旁”

此外，你许识我遍于一切之故，彼与诸变异有远近，如何应理？

而且你承许识我周遍在一切所知法当中，这样，它

和诸变异之间怎么会有远近的差别呢？即识我入在一切色法、一切声音等中，它和一切色法、声音等变异都是零距离，根本没有远近的差别。所以“声音不在近旁”的说法不成立。

三、破“取声识即取色识”

再者，取声体性之识如何成取色识？二者异体之故。

再者，你说先前取声体性的识后来在明知色法，但是取声体性的识怎么会成为取色识呢？取声识和取色识体性完全不同的缘故，不能说先前的取声识就是后来的取色识。

要知道，取声识的体性是明知声音，取色识的体性是明知色法。根本是两回事，哪里是同一个呢？像这样明显有差别的法如果还成为一体，应成世界一片混沌，见色应成闻声、嗅香即是尝味等等，没有任何差别法了。所以取声识和取色识不是一个。

四、破“取声识转为取色识”

而且如是境相上如声、色是异体，其有境未舍前性时，岂有转为后位？譬如玻璃被染成白色而未舍离时，不可能转为黑色。

再者，“取声识转成取色识”的说法也无法成立。你们说神我识受用一切变异的境，诸变异各自不同。这样，境上的声音和色法是别别不同的体性，明知的有境也就是别别的体性。这样一来，有境在尚未舍弃先前体性之时，怎么会转成另一种体性的后位呢？这就像玻璃被染成白色，在没有舍白色的时候决不可能转为黑色。

打比方说，先前境上是下雨声，有境的体性就是对这下雨声的明知。这个明知雨声的识如果常住不灭，那就一直显现，乃至未舍弃自身体性之时，不会转成明知其他境的识。比如不会转成明知花香的心。因为如果显现成明知花香的体性，那决定已经舍弃了先前的体性，以二者体性不同故。这样就和你们承许的心识常住相违。

一般人会想：这个心前面明知声音，后来了别色法，前前后后都是同一个心啊！这就要搞清楚所谓的“一”有两种情况，一是指同一相续，二是指同一个。前心和后心只是同一相续，而不是同一个，就像种子和芽那样。

《释量论》云：“非由一知二，根识决定故。”

“非由一知二”这一句是立宗：一个根识只能觉知一种所知，不能觉知两种所知。“根识决定故”是出示理由：因为根识决定只取相应的一类所知。

比如：眼识只取色法，不取声音、香气等其他法；耳识只取声音，不取香气等。根识的状况就是如此，所以一个眼识不会既了知色法又明知声音。

即由此遮遣常、一的实有识，此外不应错解为“于一心相续，若知声则不知色”，一时可生多个异类无分别识故。

中观师这样破斥，总的是因为数论派把识安立为常住、独一的体性，那样就成了不可分、不可变的东西。中观师就此提出质问：如果永远是那一种识，怎么能转变它的体性呢？怎么会由先前了知声音的体性转成后来了知色法呢？这个“转”无法成立，识既然是常住、独一的体性，就不可能转变或有多种，因此在它上面不可能出现不同的分位。

相反，若安立识为无常、多体性，则可以同时或前后既明知色法又明知声音，例如当下的心既了别眼前的人，又明知其说话的声音。

接下来讲解这一段注释。“由此”即是由“取声自性者，云何成取色”这二句颂文。其目的是遮遣数论派所许常住、独一的实有识。此外，不能误解为一个心相续在了知声音的同时不能了知色法，原因是：明显可以同时产生多个不同类的无分别识。例如同时既看书又听

到别人说话，还嗅到檀香，即是同时生起了眼、耳、鼻三种识。

“无分别识”，指眼等前五识。这五种识在了别境相时，不会像第六识那样分别，故谓之“无分别识”。例如：耳识在了别辱骂声音时，仅是单纯地明知一个个的字音，而不会分别声音表诠什么义，不会计较对方如何侮辱我；眼识在了别美女相貌时，也仅是如相机的镜头般仅单纯地取相，而不起种种分别。即就无分别识而言，不能同时生多个同类识，但可生多个异类识；若就第六分别意识而论，则是一时只生一个识，不能生两个识。

总之，数论派安立识是常住、独一实法，心就成了永远不变、没有多分的法。这样一来，如果识是取声音的自性，就永远如此，无法转成取色法的体性，不可能既知声又知色，因为知声和知色是两种不同的体性，不是独一无二。如果安立识是无常、多体性，那就可以既知声又知色。

尽管如此，彼等异类识中彼此亦非一体，若一体则成取五色识与取蓝色识无异。

要补充说明的是：尽管可以这样同时生多个异类的识，但这些异类识也不是一体。理由：如果承许这些异

类识是一体，那就成了取五色识和取单一蓝色识没有差别。

也就是，明知单一蓝色和明知红、黄、蓝、绿、白五色成了一样，了别单一辣味和了别酸、甜、苦、辣、咸五味没有差别。但这明显不成立。

总之，各种根识就是各种明知，彼此体性各异，不成立一体。比如：眼识是对色、形的明知，耳识是对声音的明知，截然不同。如果说这两者是一体，那么聋子生起眼识时也就是在明知声音，瞎子发起耳识时也是在了别色法。但谁会这样承认呢?

不但眼识与耳识等不是一体，连一时生起的眼识，就知红、知黄、取上、取下等来分判也是各自不同的体性，不能说是一体；（比方说，眼识正了别一副风景彩照时，实际上生起的眼识是体性各异的多个法，也就是彩照上有多少个点，就有那么多的明知或眼识，比如有对红色的明知、对绿色的明知、对左边的明知、对右边的明知等，都是各异的体性。）不然就有取五色识和取蓝色识无有差别的过失。

这里观察透彻，就能认识到名言中识的真相。心识并不是什么常住、独一体性。任何识的生起都有见、相两分，既没有离境的心，也没有离心的境。境相有多少

种，对境相的明知就有那么多。境相现于识前时，就有对这境相的明知，对各种境相的明知应当是各异的体性。

所以可以生起多个不同类的识。而且，识仅仅是观待不同因缘而生起的法，缘聚则生，缘散则灭，并不是常住的体性。数论派由于没认识这一真相，将二十五法分开，安立神我是心识，自性等其余二十四法都是非心识的色法，而且将非心识的神我看成是常住、独一的体性，这些都是不符合事实真相的谬论。

对方说：譬如既是父又是子，境为声、色也不相违，就变异是色的彼者，论自性也是声，二者同一自性故。是故取色时，虽无取声变异之识，然有取声自性之识，故不犯“声识成无常”过。

对方回应：好比一人既是父又是子，所取的对境既是声也是色并不相违。例如，从自性出生的变异相——蓝色，就变异而言是蓝色相状，就自性而言则是声音相的自性，因为色法和声音是同一自性。（又比如同一团泥，有时捏成盘子，有时捏成瓶子，从变异而言有盘子、瓶子的相状，就自性来说就是同一团泥。）所以，虽然在取色法时没有取“声音变异”的识，但是有取“声音自性”的识，因此不犯“取声识应成无常”之过。

对方想到各种变异是同一个自性，所以当取色法时仍是在取声音的自性，由于自性常存不灭，取声音自性的识也就从未灭过。

中观师破斥分二：一、破喻；二、破法。

一、破喻分二：(一) 父、子唯是假立而非真实；(二) 三德上不成立父、子。

（一）父、子唯是假立而非真实

驳斥：此喻不成！对于一人安立父与子，唯是观待不同对象而假立，胜义中无有以自性真实成立父、子二者故。

中观师说：你的比喻不成立。对同一个人安立既是父又是子，这仅是观待不同的对象而假立。但胜义中不是以这个法的自性真实成立为父和子二者。比如布什这个人既是父又是子，那是指观待小布什叫做父，观待老布什又立为子。在布什自身上并没有“父”和“子”的两种实体。

下面再反推：

若以自性真实成立父，则不可能有转变为子的时位，以子先定有父故；若子自性真实成立，也不可能变为父，“子在父先”不容有故。

若以自性成立为“父”，即有“父”的真实体性，则不可能有转成“子”的时位，以“父在前、子在后”是固定不变的缘故。

注意，这里是说真实成立“父”体，而不是假立。如此父就恒时持有父的体相。时间上，父处在子前，也就永远在“子”前，而不可能转成“子”。

用空间的方位来类比。例如：东和西唯是观待假立，某事物相对它的东方，安立为西方；观待它的西方，又成为东方。所以“方”并非自性成立，或者没有方的实体存在。如果有“方”的实体存在，比如真实有一个“东”方，那它就持着“东”方的相，而不可能转成“西”方；

时间上也是如此，把时间看成一条从无始到无终的线，有诸法先后的次序，在这条线上父在子前面存在。如果说父是一种实法，那父就永远在子前面，不可能转成后面的子，就像实法的东方不能转成西方那样。

相反来说，如果“子”以自性真实成立，那也不可能转成“父”，因为子在后、父在前是固定的，决不可能子转到前面成为父。

因此，父、子唯是假立而已。对于唯是假立，我宗也不遮除，但以此不能达成汝愿。

所以，“父”和“子”仅仅是一种假立，而不是以

自性成立。对于仅仅作一种假立，我宗也不遮除，但这没法达成你的愿望。你想用父子的比喻来成立“真实中既是声、又是色”，但你举的事例只是一种假立，不成为同喻。

（二）三德上不成立父、子

又若胜义中有既是父亦是子，则需在三德上有，因你不许胜义为三德外的他法故。如云：“三德胜自性，非成所见境，凡系所见境，如幻极虚妄。”如是承许故。然忧喜暗之自性，非子亦非父，因为：若诸变异即彼自性，则胜义中彼观待谁而立子，又观待谁而立父？任何不能成立。

再者，如果胜义中存在既是父又是子，则一定是在三德上存在，因为你们不许胜义是三德之外的法。即按你们的教典所说，忧、喜、暗三德的殊胜自性不成为世间根识所见，因为根识所见的境都极其虚妄，如同幻马、幻象那样。

而衡量下来，忧、喜、暗三德的自性既不是子、也不是父，理由是：若承许诸变异仅是独一的自性，则胜义中只留下自性一个法，如此，它观待谁而立为子，又观待谁而立为父呢？“孤家寡人”一个，无从安立是父，也无法成立是子。比如世界上只有一个人，能说他是父

亲或儿子吗？任何也不能成立。

因此，你若想着胜义三德，而认为取色时也有取声识，则应成取一切变异的一切分，或取声时也不取声，一切变异是独一自性故，不容有一时取、一时不取的差别。

这一段关键要懂“独一”的意思。“独一”是无分的实一。数论派立自性为独一，变异则种种不同，并且说此等变异实际是独一的自性，这是他们的教义中有自许相违之处。

中观师对此破斥：若你想着胜义三德而认为取色法时也有取声音的识，则以一切变异是独一自性的缘故，神我的取境应是“取则全取，不取则都不取”，因为自性独一，没有不同的部分，取到了它，就是取到了全部；没取到它，就全部没取到。

如是，神我在取色法时，就是在取自性，也就取到了一切变异的一切分（即二十三种变异中，细到色法、声音等上面的一切部分都取到了）；而且，神我取声音而未取色法时，由于未取色法，也就未取自性，如此又成了什么变异都没取到，即使在取声音时也没取到声音。

总之，以一切变异是独一自性故，或全取，或全不

取，不可能有一时取这一部分、另一时不取这一部分而取那一部分等的差别。

二、破法

意义亦不成。若取色者也有取声识的体性，则以“可得真因”应能见到，然而取色者上何时也不见有取声的体性。如是，境色上也不见有声的一分。

这一段针对数论师所说“取色法时，神我识仍有取声识的体性”而予以破斥：

即“是否存在取声识的体性”这是以见世间量能作判断的。如果在神我识取色法的当时，取色法的神我上也有取声识的体性，那以我们的心应当见到它。（这不是不可见的事物，眼、耳等识的存在是自己的心能见到的。）但是在明知色法的识上，何时也没见到有明知声音的体性。像这样，在境的色法上也没见到有声音的一分。所以“色上有声”及“取色识上有取声体性”仅仅是你的臆造而已。

下面再举一例：昨天的心在取“哗、哗、哗”的下雨声，今天的心见到了一幢高楼，如果在这今天认知“高楼”的识上有昨天了知下雨声的识，则应当在观察时得到它。但在认知高楼的识上如何观察，都得不到了知“哗、哗、哗”下雨声的体性。既然得不到，就不能说

它存在。

又说：尽管在取色上不见有取声的体性，然而识性是一个，犹如同一艺人，上午着天人盛装，下午换成夜叉装扮，先前的声识是现成异相——色识之相而见的。

这时数论师又以“一识多相”来保全“识为常住”义。“一识”指前后是同一个识，“多相”指这个识有取色、取声等多种表相。

数论师说：尽管在后来取色的识上没见到取声的体性，但前后都是识的体性。这是一性无二的。就像一个艺人上午著天衣、天冠，现天人庄严相，下午化妆成夜叉，又现狰狞恐怖相，尽管显现的夜叉相上没见到天人相，但艺人毕竟是同一个；同理，先前的取声识变现成不同的相——取色识的相，从而见色。也就是同一个识先前表现为了知声音，后来呈现为了别色法。

总之，从早到晚就只是这一个心，有时了知色，有时了知声，有时了知味，有时又了知香……虽有各种的表现，其实是同一个心！

以下针对对方说的“前后是一个识，只是取色、取声等的表现不同”，中观师首先破除“一识多相”，再否认“一人多相”喻。破对方的立宗时，先正破，后反破。

（一）正破

驳斥：如此，前识则不常住，已舍前相而转成余位故。

中观师破道：你们说先前的取声识后来现成不同的相，即现成取色识的相。如是，先前取声识就不是常住了，舍弃了先前取声的相而转成其他分位之故。

数论师将“识”和“相”分开，认为相虽在转变，而识是同一个。对此，中观师以“识”、“相”不能分开而破斥，即如若先前的相已舍弃而转成其他分位，则持先前那种相的识就不复存在了，不能说是常住体性。

（二）反破：

若已转成不同前者的余相，已现为别别二者，还依然是前者而非异性，那这样的“一”就是世间言思境中未曾有过或从未出现的“一”！如是讥讽对方。

若已转成不同先前的其他相、已出现别别不同的两种相，还说后者就是前者，而不是异性，这样的“一”可以说是在世间言说、思维的行境中从没出现过的“一”！竟然认为有这样的“一”！智慧太大了！如此讽刺了对方。

何则？所谓的“一”是指某法的自性中无有别别种类，而别别可分则安立为“异”。然而，对此明明见别别体还承许为“一”，有违现量。若已见别别还依然是“一”，则一切法都成“一”了！

为何说这样的“一”前所未有呢？因胜义中的实“一”，是指一个法的体性中分不出各异的种类。如果能分成不同的两者、三者或更多，则安立是多个不同的法。比如一个物体上能分出上、下、左、右等各异部分，这些部分就安立为“多”，而不是“一”。又比如一棵树，先前是根，后来渐次发芽、抽枝、开花、结果，从时间上能分出各个分位，这些各异分位上的法就安立为多，而不是一。

现在你对于识，明明见到有许多前后各异的体性，还承许是“一”，则显然与现量相违！举例来说，取声识和取色识，无论从因缘或体性哪方面观察都是两种。即：所缘境方面一者是色，另一者是声，显然不同；增上缘方面一者是眼根，另一者是耳根，也是两种；根依方面眼与耳别别不同；取色的识是睁眼才产生，取声的识则是闭眼黑洞洞的也能听到，这明显是两种；体性上，取色识是对颜色、形状的了知，取声识是对声音的明知，根本是两码事。如是，明明见到不同的两种还说是一个，

那就像明明见到一个是男、一个是女，还说是一个那样，只会贻笑大方！

如果已见到各异的体性，还仍是一个，那么千差万别的法就都成一个了！

以此破除了对方的“一识多相”义后，再来破除“一人多相”喻。

由此，艺人也出现彼彼形相各异的分位，为体性各异的刹那性，胜义中非“一”，若“一”则可同等观察故。

“由此”就是由上述的道理。即：若是实有的“一”，则在这个“一”上决定分不出多个，如果已出现不同的几个，那绝对不是实有的“一”。由这一正理，既然艺人身上出现了前后形相各异的分位，更细地说，乃至各刹那的现相都不同，那应是彼此体性各异的刹那性，而不是胜义中的实“一”。若还说是“一”，则可作同等观察。即若已出现种种各异的相还说是“一”，则应当任何不同的相都可以说是“一”。这样，一切差别就都成一个了！

总之，要懂得对方说的“一识多相”自内相违。既然是胜义中的一个识，那就是无分的独一，哪里能说有多种相呢？有多种相就是多个，不是独一。

若说：以变异声音等区别之识的彼彼异相显现，唯是观待分位的似现，并非真实，此即如同玻璃球为染料涂色，于玻璃本性中并非实有那样。

数论师说：如果胜义中承许独一之识，还说它有种种各异的相，当然不对。但我说的“种种不同的相”只是一种似现，而非真实，所以不犯胜义中“一识多相”之过。

具体来说，对方认为识只有一个，无法在识上分出种种不同，现在只是按识所取的变异——声音等境相来区别。比如识取的境是声音，就说成“知声音的识”；识取的境是色法，又立为“知色法的识”；识取的境是香气，又设为“知香气的识”。如是说到的“识种种各异的相”，唯是观待分位似现为各异的相，实际并非真有种种各异的识。

再以比喻说明。譬如在白玻璃球上涂色，涂红色就显现为红球，涂黄色又显现成黄球，涂蓝色还会表现为蓝球。这样似现有多种各异的相，但在玻璃的本性中不是真有红、黄、蓝等各异相，因为玻璃唯是白净相；同理，知声、知色、知香等，看似有种种差别，其实只是一个识，并非多种相。所以我宗不犯“一识有多相”之过。

中观师见对方将识分成真、假两种后，把多种各异相归为虚假，就顺势问其识的真实体性如何：

问：余相——以境区别的明知声音等各分，既不成真实，你应说出自身的真实体性如何？

提问中，"余相"指真相外的虚妄相，即"以境区别的明知声音、色法等的各分"。也就是，用识明知的境——声音、色法等来对"识"作种种区分，如："这是了知声音的识"、"那是认知色法的识"等。既然"明知声音"等的各分不成真实，那么你应说出心识神我自身的体性如何？

中观师见对方提出"知声"、"知色"等各分了知仅是虚妄相，便质问说：现在撇开各分了知不谈，你应明确说出识的真实体性。

若说：不以境作区别的单单的识，于前后一切识中无差别遍有之故，唯"识"的这一个即是！

对方说：先要知道，按所取境作出各种区别，给人的感觉似乎识有各种相，其实在识上区分的种种相都是假相，所以必须排除。但未以境作区别的单单的识，在前后一切识上无任何差别、周遍而有。所以识的真实性就是单一的"识"。

“不以境作区别”，即不以境是蓝色、黄色、风声、雨声等而对识作区别。如是未偏在取色、取声等上的单单的一个识，即无论取色或取声等时，都无差别而同有的这个识，即是“神我”的真实体性。

对方认为若不以境相作各种区别，则只看到这单单的识在前后一切识上无差别同有，那么显然是前后一体，这样的神我识当然是常住性。

下面中观师分两步破除：（一）以同等理提出妨难；（二）道出“识”遍于一切处的真相。

（一）以同等理提出妨难

驳斥：如是则成一切士夫成为一体，于一切心续不可能不遍为识故。此外，具心者——神我与无心者——自性等二十四法也应成一体。何则？彼等同为“有”故。

中观师驳斥：若如你所说，一切士夫就成一体了，因为：你的心、我的心、任何众生的心都是“识”，既然“是识”这一点无差别，那应当这一切识成为一体，一切众生也就成为一体了。

而且，具心的神我和无心的色法等二十四法也成为一体。因为神我是有的法，其余二十四法也是有的法，这个“有”无差别而同遍在二十五法，二十五法就应当是一个了！

又如树林中的每棵树都是“树”，因此这些树应成一体；军队中的每个士兵都是“兵”，也应成一体不二。

（二）道出“识”遍于一切处的真相

如是，就“排除其余非识”或“远离其余”而论，是同有“识”这一点，但这唯是假立。真实中不可能有离境独立的独一识，如同无色之影。

中观师说：仅从“排除其余非识或远离他法”这一点来说，在一切识上确实同有“识”。比如：眼识远离一切非识的法，耳识也远离一切非识的法，鼻识也如此……在一切别体的识上都有“识”这一共同点。但这只是第六识的假立。（即意识按“各识都远离识外其余法”，而安立诸识同具“识”这一共性。）

然而，真实中是否有离境、独立的一体识呢？绝对没有。就像无色则无色的影像，影像仅观待色而现，若离色，哪有独立的影像？如此，识是对境相的明知，若离境相，哪有独立的明知呢？因此真实中没有离境独自成立的独一识。

所以，就一切所知而言，以“排除异类”这一分遍有，而安立共相名言，允为无上内教名言之相。此处也间接说及此义。

因此，一切所知都是以“排除异类”这一点在一切别体上具有，而安立共相名言。例如：以“排除了非湿润性法”这一点在任何水上都有，便安立共相“水”的名言；以“排除非动转性”这一点在任何风上同有，又安立共相“风”的名言……一切名言都是以这种方式安立的。

“无上内教名言之相”，指实际上，外在没有“人”、“山”等词语，而仅是以心假立这些名言，以便在名言谛中交流。这就揭示了名言的真相，再无较此更高的认识。世人因不识名言仅是假立，执著名言作种种破立，起诸贪嗔。

有人问：“人”这一共相容易体会是分别心所立，因为真正寻找时，得不到共相的“人”。而别体的“张三”等怎么也是假立的呢？

答：共相与别相唯是相对安立。“张三”相对人类是一个别相，相对其自身的眼、耳等别相又成了共相。这也只是按他的五蕴相续中的每一分上都有“排除非张三相续”这点，而立“张三”的共相。

像这样广为观察就知道，任何名字都是以此种方式而假立。原因是：胜义中无实法可得，名言中仅是一种妄相，或只是唯心变现的见、相两分，且一一是多体、

刹那性，名言中的任何法都是如此。世间中人和人之间要交流、联系、传达信息，就只有以简御繁，以分别心来设立各种共相名称，从而广泛展开活动。但这样排除异类、依共同点而立的共相，充其量只是分别心的设立，不是事物自体。约定俗成之后，世人忘记了这只是心的设立，反而将其执为实有。这是极大的颠倒。由此导致在虚妄的名言上，起各种计较，引发贪嗔。

对方认为：倘若已成别别分位的异体，的确是颠倒或不真实的，然而于一切别体无别同具的“一”性又岂能无有？

这时对方还执著“遍在一切识中的独一识”为实有。

他想：如果已经成了别别分位诸法各异的体性，那么到后来时位，先前的法已灭尽，的确不是真实。但如是在一切别体上无差别同有的“一”，是前后常存的法，怎么不是实有的呢？

驳斥：此是于诸别体错觉为有一共相而执著的邪解，如是排除一切别体之外的共同一个所依或一共相是何者呢？决定无有！

中观师驳斥：这仅是对各异的别体错认为有一共相而执著的邪解，现在请答复：排除一切别体后的一个共

同所依或一共相究竟是哪个呢?

比如一盒火柴，把每根火柴都拿掉，还有“火柴”的共相待在火柴盒里吗?一碗饭，把每粒饭都拿掉，还有“饭”的共相待在碗中吗?同理，现在各刹那的相都虚妄不实，将这各刹那的别相排除之后，还有一个遍在一切刹那中的实有共相吗?绝对没有。

到此便彻底破除了数论派所许的心识神我。

己二、遮许我为色

吠陀派等说：一切所知可摄归为六句义。何等六句义?如其所说：“实德业共别，合为六句义。”

此派将一切所知统摄于六个字的涵义中，叫做“六句义”。即实、德、业、共、别、合这六个字。

“实”者分九，谓我、时、尘、方、空，及地、水、火、风。前五许为常实，后四许为无常实，实之体相为能作业、德所依。

“实”有二类：一、常恒的实；二、无常的实。前者又有五种，即我、时、尘、方、空。“我”指独一常我。“时”是时间，有单独的常法本体存在。“尘”，不是有变异，而是微细的常存的法。“方”，指总的不偏于东、南、西、北等的实有常法。“空”指虚空。这五种

是常恒的实。后者又有四种，即地、水、火、风，都是有变异的无常的实。

“实”的体相是能作伸、缩等作业的所依，及二十四种功德的所依。

“德”分二十四种，即数、量、有等十一种他实之德，及乐、苦等十三种依我之德。

“德”分为二类：一、他实之德，指非“我”的其他时、尘、方等实法的德；二、依我之德，指依于“我”的德相。“德”相当于性相之意。他实之德有十一种。“数”指一、二、三、四等；“量”指长、短、大、小等；“有”即有两个法相联，指不同的五大聚在一起。还有种类、一、异，是五大（地、水、火、风、空）共同的德。此外，声是虚空的德，触是风的德，香是火的德，味是水的德，色是地的德，这些是五大各自的德。以上十一种“他实之德”，就是“实”里面排除“我”的其他“实”法的德。

依于“我”的德有十三种，即：乐、苦、欲、嗔、法、非法、眼等五根、勤、勤力。

“业”分伸、缩、举、放、行五者。

“业”有五种。例如手伸出、收缩、举起、放下，

是前四者；行走是第五者。

“共”分普遍、局部二者。

“共”有普遍的共与局部的共两种。例如：所知（或有）是遍在一切所知中的共。此宗认为：除别体之外，有一共相遍在一切所知或事物中，这是普遍的共；而如牛未遍在人、瓶等法中，故不普遍，但牛遍在一切牛的种类中，无论是黄牛、青牛、此牛、彼牛中都有“牛”，这是局部的“共”。这样就把“共”建立完备了。

“别”，即能区别的自性。“合”即如同彼此相连，由一体合及异体合，分为多类。

“别”，即是特有的、能区别于其它法的自性。例如机车中的火车、汽车等，即是“别”。“合”指彼此联系，共有两类：（一）一体之合：如海螺与海螺的白色；（二）异体之合：如牛头与牛角，门与墙等。（其实，这些只是外道徒分别意识的遍计。前五识缘境时不起这些增益分别。）

承许“我”如虚空般常、遍，故非识，若是识，则应成无常、不遍故。

承许“我”如同虚空般常住、周遍，即“我”遍在一切所知中，且常恒不变，因此“我”并非识的体性。

为何呢？因若“我”是识的体性，则应成无常及不周遍。

此派认为：若像数论派承许“我”是识的体性，则无法成立常、遍，比如取声音的识既非常住，也不是遍于一切法存在，如石块、木头等上就没有识。而我们承许“我”不是识，就没有这些过失。

“我”虽无心，但与识联合故，耽著乐等为我所，许乐等实是内色。

虽然“我”无心，但因“我”与识联合的缘故，耽著“乐是我的乐”“苦是我的苦”等。这只是识的一种认为，实际乐等是内在的色法。

数论派承许乐等是外在色法，即在外界的色、声、香、味等上存在。胜论派则承许乐等是内在色法，在自身上存在。

“我”遍在一切中存在，由见“我”之功德故，如是安立。

安立“我”遍在一切所知中存在。这是因为见到“我”的功德是如此。即依于“我”的苦、乐、可意而欲、不可意而嗔等，像这样的“我”的功德处处能见到，因此“我”是周遍存在的。

无心亦非我，无心则如瓶。
与心相应知，则成坏不知。
设若我无变，心于我作何？
无心离作业，虚空应计我。

彼无心者亦非我，无心之故，如瓶、衣等；汝许“我”是作业者及苦乐所依，然“无心者为乐等所依”何时也不应理。

中观师破斥：不但数论派所说的神我不是我，你们说的这个无心者也不是我，以无心之故，就如瓶子、衣服等无心不是我那样。

其次，你许“我”是善恶业的作者及感受苦乐的所依，但无心之法怎么能作苦乐的所依？若无心者还能作苦乐的所依，则死后的尸体也可以作苦乐的所依了！

若说：“我”自身虽非识性，然与心相应故，以心加持后当能知境。

如果说：虽然“我”自身不是识的体性，但“我”与心相应的缘故，有心的力量加持过来，“我”应当能了知境相。

中观师分两段破除：一、应成“我”是心法；二、应成“我”无常。

一、应成“我”是心法

破斥：如是则应成失坏承许“我不知境或无心”，“我”已成知境体性故。

中观师破斥：这样应成失坏了你们所许的“我不知境”或“我是无心”，因为“我”已经成为知境的体性。

二、应成“我”无常

如是，先前不知的“我”今变成知，应成无常。

再者，先前的“我”与心不相应时，不了知境；现在的“我”与心相应时，转成了知境。如此，“我”就有转变了，应成无常性。

若“我”常恒不变，心于“我”作何种变为知境的作业呢？应成无作。于不变的“我”，除常持前性外，作不了变为其他的作业故，如染料无法将虚空变为蓝等。

若在“我”与心相应时，及与心不相应时，都是同一个“我”，而无变化。那么你们说在心的加持下，“我”成为了知境，但“我”根本不变，心对“我”做了什么使“我”转成能了知境的作业呢？应成什么也没作。

原因是：既然“我”不变，那除了持有先前的自性外，不可能变成其他，所以心如何努力也做不了使“我”

变成其它法的作业。就如虚空本是无色彩的常法，无论怎样涂染，也无法将虚空转成红色、蓝色等。

如此，唯是将无心之色、离一切作业的虚空妄计为我。呜呼！请看吠陀派的智慧！

此是总结句。“无心之色”，即对方所立宗义：“我”是无心的色法。“离一切作业”是由正理推断的结论。虽然对方承许“我”能作业，但按他的主张——“我”既然常恒不变，就远离了一切作业。如此无心又远离作业的法，那就是虚空了。

“呜呼！”是悲哀的叹息：你们竟然将虚空当作“我”了！看看你们吠陀派的智慧！

戊三、于如是遮我断诤 分二：一、业果不应理诤；二、兴悲不应理诤。

己一、业果不应理诤

我若非实有，业果系非理，
业作已灭故，成为谁之业？
业果基异体，我亦无作用，
你我同遭此，相诤实无义。
因存见其果，此见不可能，
依一相续说，作者受者一。

过去未来心，今无故非我。
今心即是我。彼灭我亦无。
此如芭蕉树，层层析无得，
如是以理察，我亦非实有。

主张有我的诸论师说：若承许“我”非实有，则安立业果有不紊乱的关系，定不应理。即：由作业者“我”不可能转至他世，果时无有；此外，由诸蕴刹那灭尽，于造业的刹那过后作者已灭，因此业不容成熟于作者自身；若不成熟于彼，此人之业成熟于余人亦不合理，由此成为谁感受的业呢？如是兴起诤辩。

这段文分成三点解释：（一）诤论者；（二）所诤事；（三）起诤的理由。

诤论者：是持我见者，包括内教犊子部和外教除开顺世派的所有论师。因顺世派不承许前后世，不立因果关系，故不是此处的诤论者。

所诤事：若承许“我”非实法，则安立业与果有不紊乱的关系必不合理。“不紊乱”指自作自受的因果律，此外的自作不受、自作他受、多人作一人受等都属于紊乱。

起诤的理由有两点：一、如果造业时没有“我”，那就没有造业的“我”转到后世。如此则后世感果时，

便没有“我”受报，因此不是自作自受。二、对此，你们会说“无我有蕴”，先前造业时是此蕴在造，后来感果时也是在此蕴上成熟，如此即是“自作自受”。但是以五蕴刹那灭之故，在造业的刹那过后，作者已灭尽，所以业仍然无法成熟在作者自身。如果不成熟在作者自身，成熟在他人身上也不合理。如此，最终成为谁受果报的业呢？没有归属了！

以前印度的外道除顺世派外，都特别相信因果真实存在。他们走在山谷中的涧水旁，无人布施就不敢喝水，因为怕犯下盗水罪。他们怕踩死路上的小虫，就在脚上挂个铃铛，行走时铃铛作响，提醒小虫走开。

此处，他们的想法是：如果像中观师这样承许“无我”，业就不可能在自身上成熟。但如若承许有“我”，并且“我”常存不灭，就还能安立业果有不紊乱的关系。先前造业的是这个“我”，后来受报的还是这个“我”，所以是“自作自受”；如果承许无“我”唯蕴，蕴又是在造业的第二刹那灭尽，这样怎么能成立先前造业、后来自己受报呢？

以下中观师分两段断诤：（一）以你我同有此诤而除诤；（二）以我宗能遣此过、你宗不能遣而断诤。

（一）以你我同有此诤而除诤

首先同等类推："造业位与受果位之基或所依——诸蕴为异体"是你我二者所共许的。彼蕴外常我，以无心或常住故，以量成立"常者离一切作业"故，你我二者都有此诤。因此，你我都需遣除，向我发难无有意义。

先要了解，造作善恶业所依止的是蕴，感受苦乐果所依止的还是蕴。（比如，造杀生等业依止的是造业位的五蕴，后来在地狱中受报依止的则是果位的五蕴。）你我都承许这两个蕴是不同的法，不是一个。

其次要知道，对于五蕴外存在的常我，胜论派承许为无心色法体性，数论派则承许是识的体性，这两种常我无法成立自作自受，原因是：无心的法如同土石没有感受，不可能有受报；神我识也是不变的法，没有任何动作，无法成立造业，并且此"我"无前后差异，故不成立受报。也就是说，有变异的法才成立造业和受报，常恒不变的法毫无身、口、意的造作，也无任何新的感受出现，故不成立造业和受报。

总之，"无法安立业果不紊乱的关系"的争议同样落在你宗头上。因此，你我都需遣除此诤，只向我发难无有意义。

（二）以我宗能遣此过、你宗不能遣而断诤

分二：1、就一相续安立"自作自受"；2、遮除"一相续为我"。

1、就一相续安立“自作自受”

然我宗能遣除此过，你宗则何时不能遣除。

然而我宗能合理安立“自作自受”而遣除此诤，你宗却何时也遣除不了。我宗如何合理安立呢？下面具体宣说。

理由如下：

所谓“业成熟于作者自身”，也是就一个相续而安立，因为：因未灭而存在时，不可能见到其果，需从因中生果之故；以此，果生时定灭其因，然由无欺缘起，定引出果来；而此果也是在集聚因处的士夫相续自身上成熟，而非余者，如同地中播种，不生悬崖。

“业成熟于作者自身”，是指佛在《毗奈耶》等佛经中所说：“业作了就不会失坏、不会紊乱，不会成熟在外界的土石等上，只成熟在作者自身上。”这也是按照一个众生前后不间断的一个相续而安立。

为什么说是按照一个相续而安立的呢？这要分成三点作抉择：

一、在因尚未坏灭还存在时，不可能见到它所生的果，其原因是需要从这个因中产生果。（比如说，菊花的种子还存在时，不可能见到它的果——具有多片花瓣的白色菊花，因为需要从这个种子长出菊花。）

二、在果生起时，它的因决定已灭，但由无欺的缘起，引出了相应的果。(比如说，有多片花瓣的白色菊花正开放时，微小的种子决定已灭，但以种子为因，水、土等为缘，因缘和合之力便引生出这朵菊花。)

三、所造业的果也决定只在因缘集聚处的此人相续中成熟，而不会在因缘不集聚处的他人相续上成熟。(就好比菊花种子播在土地中，只会从该地生出果实，而不会从悬崖长出果实。)

“地”，表示已集聚生果因缘的相续；“悬崖”，表示不集聚生果因缘的相续；“地中播种，不生悬崖”，比喻果只在因缘集聚处的众生相续上成熟，不在其他相续上成熟。譬如某人前半生造了善业，后半生乐果也只在他的相续上成熟，先前造业的蕴和后来感果的蕴虽非一体，但属同一相续。因为业并不会在他相续上成熟，所以说“业成熟于作者自身”。

由以上抉择可知：“业成熟于自身”是针对同类不断的一个相续而安立。

是故，依于五蕴同类不断的一个相续，安立作业者与受果者为“一”。世间识的一切安立都是如此。

这里阐明了安立作业者与受果者为一个的方式。

“是故”，即基于“因、果非一”和“果是在因的

后继相续中成熟”这两点。由此可了解到，平时所说的“造业者和受果者是一个众生”并非指两者一体，而是指属于同一相续。比如：某众生前世作屠夫造杀业的五蕴和今世转生为猪受报的五蕴并不是同一个法，但属于同类不断的一个相续。

世间识的一切安立都是如此。比如：世间识安立早晨的车和下午属于同一相续的车是同一辆、早晨的一朵花和下午属于同一相续的花为同一朵。去年渡过的河，今天再经过时会说：“去年的这条河，今年又渡过了。”这也是由属于同一相续，而把前河和后河安立为同一条。诸如此类，分别心依于同类不断的一个相续，将前后两法安立为“一”。实际上，前法灭后，才生后法，两者并非一个。

2、遮除“一相续为我”

分三：(1) 总说一相续非我；(2) 特说心相续非我；(3) 总结。

(1) 总说一相续非我

若念：既是一个相续，以此是否存在一个我呢？答：不存在！因为相续仅是如珠串般假立为有，真实中不可得。

比如：由100颗珠子串起的珠串，一颗一颗地观察：

第1颗是珠串吗？第2颗是珠串吗？……第100颗是珠串吗？当然都不是。把这100颗珠子拿走，也没见到实有的一个珠串。像这样，每颗珠子上都没有珠串，所有的珠子合起来也没有珠串。所以，“一串念珠”只是分别心安立的假名，而无“一”的实体。同理，比如某段五蕴相续有100个刹那，说有这么一个相续，就像上面那样，只是假立名字，而不是有实体。

这样解释如果还不懂，可以观察某个从第1刹那到第100刹那之间的相续：首先看到第1刹那只是一个刹那，在这个刹那上没有“相续”这个法。认定之后，就把这个刹那排除；再看第2刹那，也是孤零零的刹那，上面并没有“相续”，故也排除在外；第3刹那仍然只是一个刹那，不是“相续”，也做排除。这样在一个个的刹那上都没有“相续”，都被排除。最后100个刹那全部排除，有没有剩下一个“相续”的实体呢？什么也没有。

所以并没有“一相续”的实法存在。所谓的“一相续”，只是我们的心对这个“从第1刹那到第100刹那之间接连不断的状况”安立假名而已。

（2）特说心相续非我

总体而言，五蕴可归为色、心两类。其中色这一部

分，容易认识到前后并非一体；但心无形无色、更加微细，容易执著为前后一体。所以这里把重点放在破除容易起执之处。

复次，易知老少之色及前、后世非一，此处则就心而言。

一般情况，不会执著健壮时的身体和衰老时的身体是一个，也不会执著前世的身体和后世的身体是一个。但特别容易执著前后的心是一个，会认为我前世的心转成了今世的心，而且还会继续转成后世的心。一般都会这样执著。如果只依名言谛不作观察，的确从"一个相续"来安立，前世的心是转成了今世的心，今世的心又会转为后世的心。而事实上，这并不是现在的心又去了后世。

相信三世因果的一部分人会想：一个有情在这一世死后，他的四大假合之身是留在了人间，没有被带到后世的恶趣或天堂，而他的心识当然去了后世的恶趣或天堂。像这样就是错认前后的心是一个，也就会执著这个心是"我"。下面要破除的即是这种认心是我的执著。

过去心已灭无有，未来心未生也无有，所以皆非我，与承许"我为实有"相违故。然而今起的此心即是我！

破斥：今心灭尽时，我也应成无有，而你承许“我”从前世来到今生，复从今生转至后世，因此此刻所生的心也不是我。

比如我们以前起过很多贪心、慈心等的心，此刻这些心除了能回忆之外，真正存在的一个也没有。再思维一下：未来的心在此刻也没生起。比如明天到底出现什么心，谁也说不出，到时遇到不同的境缘就起不同的心，所以明天的心也是当前一个都没有。因此，过去的心和未来的心都不是我，理由：这两种心都与承许“我是现前有的法”相违。也就是说，所承许的“我”是当前存在，而过去心和未来心目前不存在。两者相状与“我”相违，所以都不是我。

这时又会想：确实，过去的心和未来的心都不是我，现今生起的这个心一定是我了！

破斥：若现在生起的这个心是我，那么当这个心灭尽时，我也就灭尽了。比如：现在我说“慈、悲、喜、舍”四个字，当我说“悲”时，说“慈”的心已经灭尽；而说“喜”时，说“悲”的心又已灭尽。像这样，在现前的心灭去时，我也应成无有；而你所认为的“我”是常存之法——从前世来到今世，又从今世转到后世。刹那即灭的现前心与三世常存的“我”，二者相状不同，

所以此刻生起的心绝不是我。

以此,《入中论》云:"如依慈氏近密法,由是他故非一续,所有自相各异法,是一相续不应理。"

这一段是说:由于识不断地灭去生起,因此是很多个各异的法,不成立真实的"一个相续",以此便破除了"相续是我"。

对此道理,《入中论》用比喻显示:有名叫"慈氏"和"近密"的两个人,因为他们各自的色、受、想等法是"他"性的缘故,当然不是一个相续。比如:慈氏身上的色蕴,在近密上没有;近密身体的色蕴,在慈氏上也没有。慈氏是红头发、白皮肤,近密则是黑头发、黄皮肤,一看就知道各是各的。而且,慈氏富裕快乐,近密贫穷苦恼,彼此绝然不同。不能把这样不同的两个人说成是一个相续。

比喻的意义是:有情的色等五种蕴,各刹那的相状都不同,因此是刹那性,前刹那是先灭的法,后刹那是后生的法,决定不是一体。既然从前至后各刹那的相都不同,还把这许多各异的法说成谛实的"一个相续",就决定不合理。

比如短时间内发生过一亿个刹那的生灭,先灭的法与后生的法不是一个。由此,一亿个刹那的色等蕴就是

一亿种不同的现相，这么多各异的法怎么会是实有的“一”呢？就像将一亿个不同的人说成是一个人那样。

(3) 总结

如是遮除了“相续是我”之义。

如此，本论以“过去未来心”等一颂否决了“相续是我”之义。

“如芭蕉树”，即一种湿润无坚实分、内部空虚的树，若层层剥析，则不得尘许坚实，数析即空。如是以理观察而寻觅“我”，也是真实中了无成立。

比喻说到：逐层剥下芭蕉树的皮，里面得不到毫许坚实。剥第一片时，没得到坚实，剥第二片时，仍没得到坚实……不断地剥下去，一直没得到坚实。最后全部剥完，丝毫没得到坚实，这时才恍然醒悟：“芭蕉原无坚实。”

这是指我们以理观察寻觅“我”时，除了在名言中依自相续五蕴假立为“我”之外，真实义中并没有“我”。

“以理观察”，指按这样观察：若“我”存在的话，应是常、一的体性，但五蕴上能得到这样的“我”吗？由此开始观察而寻找“我”。然而发现，五蕴如同一棵内在空虚、毫无坚实分的芭蕉树，对于它逐层剖析，剥

下色这部分，在上面怎样观察也未见到有“我”；剥下受这部分，仍没见到有“我”；剥下想这部分，还是丝毫没得到“我”。像这样，将色分成一粒粒微尘，在微尘上不见有“我”；把心析为一个个刹那，在刹那上仍不见有“我”。剥到最终，只见一个个刹那的色法与心法，而绝没有“我”存在。

己二、兴悲不应理诤

若无诸有情，于谁而兴悲？
为果立誓境，以痴假立者。
无人谁得果，实然由痴许。
为求灭苦故，不除求果痴。
苦因之我慢，我痴令彼增。
谓彼亦不除，修无我为胜。

一、断除“无我而兴悲不应理”的诤论

若说：若无有有情或我，菩萨对谁兴悲愍呢？无境之故。

面对中观师破除色法或心识体性的“我”，世人兴起诤辩说：人们都认为自己是有“我”而存在的，如果没有有情或人我，菩萨对谁兴悲愍呢？没有悲愍之境，中观师生悲愍是不合理的。

分三段答复：（一）胜义中无悲愍之境；（二）现相中有悲愍之境；（三）于有情兴悲是合理的。

（一）胜义中无悲愍之境

答：胜义中悲境和悲者都不可得，后文将说“一切诸众生，恒不生不灭”。而彼无缘慧尚未熟习之时，无边际悲则不得清净。

“悲境”指悲愍的对象——有情，“悲者”则是兴悲愍的菩萨。胜义中，无论所悲愍的有情或悲者菩萨都不可得，后文中将解释：“诸众生恒时无生无灭。”

“彼无缘慧”，即于能作、所作、作三轮无所攀缘的智慧。智慧不缘任何法，即是“无缘”。“熟习”指串习至纯熟地步。“无边际悲”，指无边际或限量的大悲。如：所悲愍境为尽虚空界有情，无量无边；兴悲时间是众生界尽之间，亦无边际。“清净”指无执著，即无有缘众生而分别等的状态。

乃至彼无缘慧尚未修习纯熟期间，兴起的悲心一直都还有执著相，因而无边大悲未得清净。无缘慧如果修至纯熟，大悲便随即清净。譬如行走已纯熟时，无需刻意就能与说话并运；无缘慧修至纯熟，也能在起悲时自然不缘三轮。总之，修证尚浅的菩萨在兴悲时有缘众生的执著相，并非无缘悲。

（二）现相中有悲愍之境

实相虽如是，然在于蕴等假立为“我”而耽著的众生识前，就现相而论，无法否认无欺有苦、乐。因此，为能令诸有情于如梦般苦现相续灭尽的无住涅槃界中如是解脱的“为果”或必要，立誓由我度脱有情。如是立誓担荷的有情，并非胜义中有，而是以痴心假立有“我”，即彼者故。

中观师说：虽然实相中无有所悲愍的有情，但在对五蕴或十二处、十八界等假立为“我”而耽著的众生识前，就识的现相而言，无法否认确有苦、乐二者。

这就回答了“无我或有情，菩萨对谁兴悲愍”的问题。即虽然实相中无有有情，但是在妄识的现相中有苦及苦的作用，为此菩萨见众生苦而兴起悲愍。

就现相而言，陷于轮回的有情都有如迷梦般的苦法显现相续，也就有灭尽它而现前无住涅槃安乐。为此，有必要令一切有情都灭尽苦现相续、解脱于无住涅槃界。因此，菩萨立誓由自己来度脱沉溺苦海的一切有情。如此立誓担荷的诸有情，并非胜义中实有，而是以痴心假立有“我”。“即彼者故”——菩萨所悲愍的境就是那以痴心假立为我、实际是无而现的苦蕴现相。

（三）于有情兴悲是合理的

这一段的大意：现相中有情的确有苦，而且能设法遣除其苦，因此菩萨兴悲拔苦是合理的事。

因此，菩萨虽现见无我，然悲境有情并未如是证知，故似觉有“我”存在而无义不断受诸苦恼，是故于彼兴起悲愍。即：菩萨不贪著自利，见他有情无义受苦，自然兴起自轻他重之心，并见他苦亦如酣睡般能遣除故。

虽然菩萨现见无有“我”或有情，但悲境有情并未如是证知，在其错觉里似乎真的有“我”存在，这样便一直计执我而起惑造业，又为惑业力牵制而无义受诸苦恼。“无义”指此受苦对今生来世、解脱成佛毫无利益。比如无量劫来已受过无量诸苦，不必言成办他利，连自利也毫许无有成办。“有情无义利不断受诸苦恼”便是菩萨油然兴起悲心的原因。

“即”是再细致讲出菩萨兴悲有三个原因，即：第一、“菩萨不贪著自利”：菩萨不为自身贪求人天福报，甚至不为自己贪求佛果；

第二、“见他有情无义受苦，自然兴起自轻他重之心”：菩萨见到有情对无我耽著有我，为“我”求、为“我”争，不断起惑、造业，无义感受生死苦恼时，自然生起自轻他重之心。也就是菩萨见到无量有情正陷于生死大苦，迫切需要救度，因此将拔众生苦看得比利益

自己更重要；

第三、“见他苦亦如酣睡般能遣除”：即菩萨了知除苦实际很容易，因为众生本来成佛，只是暂时不觉而陷于迷梦，一经觉悟，便能从幻苦中脱离。

实相中无我也无苦。现见无我，就能放下执我；苦也并非实有，定能遣除。如是了达无我、无苦之后，便知众生有望离苦，且能运用方便使他得到离苦的法，因此说“能遣除”。

二、断除“无我而立誓令有情成佛不应理”的诤论

若说：如若全无有情，则为谁而勤修佛果，彼佛果又由谁获得？因此为果立誓并不合理。

执我者诤辩：倘若无有有情，那是为利益谁而勤修佛果呢？这佛果又由谁来获得呢？如是，无有所利益的有情及得果者，那么为着“令一切有情解脱于无住涅槃界而成佛”这一必要，建立普度有情的誓愿也就不合理了。

答复：胜义中实际如此，得者有情与所得果皆无，承许已涅槃与未涅槃于真实中无别（释颂中“实”字）；**然就众生各自现相而言，则有差别，如上文所述，以痴心计著我，由此便成立轮回杂染方及其相反的清净相二**

者（释“然由痴许”四字）；**而所谓的涅槃也不在别处，唯是就灭尽虚妄分别而安立。如《庄严经论》云：“解脱唯迷尽。”**

中观师区分实相与现相而如是回答：

实相中，既没有得果的有情，也没有所得的佛果，因为承许真实中无有已涅槃与未涅槃的差别。然而就众生各自的现相而论，决定有杂染与清净的差别。如上文所说，由于痴心计著我的缘故，便成立有轮回杂染方及与之相反的清净相。譬如陷在梦中，有种种对“我”、对境界的耽著，由此便成立有梦中现起惑、业、苦三杂染，也就有它的反面——寂灭这梦中惑、业、苦三杂染的清净相。

如是，“轮回杂染方”就是将本无的人我、法我执为实有，不断地显现惑、业、生杂染；相反，若能灭尽这些虚妄分别，止息惑、业、生杂染妄现，则称为“现前清净相”。清净仅是观待杂染而假立。

总之，并不是某处存在一个“涅槃”的实法，而仅仅是对“灭尽妄分别”假名安立为“涅槃”。

涅槃不是指某人死了生到什么地方，或定中前往某个国土，或得到了什么实法。涅槃仅仅是对“灭尽虚妄分别”这一点立一假名。

是故，在由愚痴而为能所二取戏论系缚的众生心前，无欺有轮回，以此也有与轮回相反的涅槃，就如同着魔者虽与他人同行共住，然其显现前有鬼身等颠倒相，以此则有苦，也有离苦住于乐中。

这里的二取戏论："所取"指我、我所等，"能取"即我执、我所执等。由于这能、所二现不符合真如实相，因此是"戏论"。

实相中没有所取的我、我所等，也无有能取的我执、我所执等。如同空中无有所取的空花，也就不成立能取空花的心，空花与见空花的心都是戏论。然而众生以愚痴故，长劫缚于二取戏论无由解脱，在未得解脱的众生识前，确有惑、业、生杂染的轮回法，也就有与轮回相反的寂灭杂染的涅槃法。

以比喻说明。一个着魔者与我们共处，他说：我眼前见有鬼，鬼还在我耳边说了这些话。虽然我们没见到、听到，但在他心前确有这些幻相。哪天他脱离了魔障，正常了，就很开心。所以在他这一份上确有苦、乐。鬼身等颠倒相还在显现时，就不断有恐惧、被控制等苦；这些颠倒相一经遣除，也就远离苦而住在乐中。

因此，胜义中不成立谛实有寂之故，系缚与解脱均合理，反之均不合理。

注释中的“有”指现相中有惑、业、生三种杂染（即轮回）；“寂”指三种杂染得以寂灭（即涅槃）。以胜义中不成立有与寂为实法故，现相中安立系缚与解脱就都合理。也就是惑、业、生三种杂染，唯是无而现的妄相，在尚未消除此等戏论相而处在耽著中时，就立名为系缚；以现见真如而净除了此等戏论相时，便安立为解脱。

相反，如果有、寂是实法，则安立系缚与解脱都不合理。即：惑、业、生三种杂染若是实法，则无法寂灭、不能从杂染中解脱。如若清净涅槃是实法，则不是刹那性，也就不是前无新生，而是本来常住。那么就应在先前轮回时就有此涅槃清净，不能成立系缚。

如《中论》云：“若法实有性，后则不应异，性若有异相，是事终不然。”

如《中论》所说：若某法真实有其自性，则应当恒常如是，不应在后来转成不同相。如果实有自性后来转成异相，那么这样的事终究不成立。

小结：

以上一段首先是对方发难：若无有情，则无得佛果者，因此“立誓欲令有情得佛果”不合理。

中观师回答：胜义中虽无有得佛果的有情，也无所得的佛果。但按有情各自的现相而论，不但有妄执我而

现起轮回三种杂染，而且有寂灭三种杂染的清净，也就能对“灭尽虚妄分别”安立涅槃之名。所以既有苦，也有离苦住于乐中的不同分位。因此，“起悲心立誓拔济有情轮回苦，而使其获得涅槃乐”是完全合理的。

三、断除“不可得而求果不合理”的诤论

若说：那么你欲求不可得者而修学道等，有何作用？痴心不是一概应除的吗？

对方说：既然胜义中得不到佛果，那么为求得佛果而学道等有什么用呢？对不可得的法还要求取，这样的痴心不是一概应遣的吗？

中观师分两段答复：（一）成佛前不应除求果痴心；（二）成佛前应学得果之道。

（一）成佛前不应除求果痴心

答复：胜义中无得而现相中有得之故，乃至暂时未获得法性现前之正等觉时，不应舍此种仅在世俗中将无住涅槃果视为所得的痴心，因为需依彼息灭三有诸苦。

中观师回答：实相中无有佛果实法可得，然现相中有杂染寂灭，因此在尚未获得法性现前的正等觉果位之间，不应遣除这种愿求无住涅槃果的痴心。

“痴心”指名言谛中为成办普度众生的事业，而欲

求不住轮涅二边的大涅槃果的世俗菩提心。这种计轮回为所舍、涅槃为所取而誓求佛果的心，也是微细所知障。就如《现观庄严论》所说："执佛等微细（求佛果等是细品的贪执边)。"

那么，为何不应遣除这种痴心呢？因为暂时需要依靠它息灭三有诸苦。

（二）成佛前应学得果之道

而最终离绝能所二取之戏论时，此耽著有寂的细品所知障也将灭尽。此是佛地之事，现在尚断不了，未证二谛不二、"实""现"毕竟不同故。故就现相言，于果为何不学？此"实、现不同"当须遣除，现在尚断不了，某时断尽时，当现前无得无断之真如；未现前期间，则断不了求果之心。

以下次第解释这段文的涵义：

首先，如若有能取的心和所取的涅槃，即已落于二取戏论。在最终离绝二取戏论时，这一耽著有寂的细品障碍也将断尽。

"现在尚断不了"，指从胜解行地乃至佛地期间，还有粗品、中品、细品、极细品等耽著所缘的情形。按《辨法法性论》所说，缘贪、嗔等为粗品耽著相，应首先断除；缘不净观等耽著相属于中品，其后断除；缘真

如的耽著为细品，再后断除；缘证悟或修道之果——正见、十力等耽著乃极细品，最后遣除[2]。所以是直至成佛才消尽了耽著相。

如是，计著有寂而寻求菩提的极细品障，上至地上菩萨还断不了。此求果的菩提心始自资粮道时发起，历经加行道、见道、修道而辗转增长，至成佛时方与胜义菩提心成为不二。就行菩提心而言，菩萨在修习六度期间，与三轮体空融合而修，在舍离粗分的谛实三轮相后，仍在取细分的假有三轮相，这些都属于世俗。总之，在此等阶段还无法断除求果之心，因为未至究竟，尚需进一步修行。

“未证二谛不二”，指此等地位尚未证到世俗与胜义无二。“实、现不同”，即实相中无有所得的佛果，也无能得佛果之修道；而现相中似有轮转生死的有情，以及有究竟涅槃的诸佛，并且由修道能寂灭诸苦、获得佛果，故二者不同。

“故就现相而言，于果为何不学”，即就现相而言，尚未达到与实相不二，还有颠倒相，因此有必要寂灭客尘、证取实相，为此须修学能证得佛果的妙道。

[2] 《辨法法性论》:“第二能悟入，离相亦四种，谓由离所治，能治及真如，并能证智相。此四如次第，即所永远离，粗中与微细，及常随逐相。”

经由以上分析便知，虽然“实相与现相不同”是需要断除的，但现在还断不了，即在资粮、加行以及一到十地期间还断不了。“某时断尽”，指最终由金刚喻定现前佛果时，实相与现相不同的一切客尘（二取分别）便灭尽无余。尔时妄相客尘业已消尽，彻露实相，“无断轮回、无得涅槃的真如”便真正现前了。在尚未现前期间，则无法断除求果之心。

以比喻说明：黄疸病患者将白色海螺看成黄色。对他而言，实相（白色）与现相（黄色）不同，这样暂时还陷在错乱中，就有必要服药治病，因为只有治好病才能退去黄色、见到海螺真相。

四、断除“应成不需除我痴”的诤论

那么同样，遣除我痴有何作用呢？

对方辩论：既然“无果还求果的痴心”不必要遣除，那么同样“无我而计我的痴心”也无需遣除。

对此中观师分两段回答：（一）求果之心与取我有的痴心作用不同；（二）计我的痴心应当断除。

（一）求果之心与取我有的痴心作用不同

答：以求果之心能在静息诸苦后，自亦随之寂灭，如木中出火，还烧彼木。而轮回众苦之因的我慢或我执，以取“我有”的痴心令彼增长。

中观师答：求果之心不仅能静息三有诸苦，而且会在静息诸苦后，自亦随之寂灭。如同两木摩擦生火，所出的火又烧尽彼木那样；由求果的菩提心发起智慧火，以此慧火亦将息灭求果的妄分别。但我痴却并非如此，它与轮回苦因——我执是能增、所增关系，即以我痴将使我执辗转增长。

有人问：若我执与我痴存在关系，则要么是一体，要么是能生所生关系，如何以我痴令彼我执增长呢？

答：譬如夜幕初降时，眼识不明者将花绳误认为蛇，只要这计蛇的痴心还存在，就使得执蛇的心不断增长。我痴与我执的关系就像这样。

总之，以求佛果的大愿心（菩提心）不仅能息灭粗细诸苦，而且在一切诸苦息灭后，求果的妄分别也将随之寂灭。

（二）计我的痴心应当断除

此“无我计我”的痴心应须断除，因无彼痴则不执我，而不执我则不转生轮回。如《中论》云：“内外我我所，尽灭无有故，诸受即为灭，受灭则身灭。”

这“无我计我”的痴心当须断除。因为：如若没有计“我有”的痴心，则不会执我；而不执我，则不会取

三界中的生。如《中论》所说:“内外我我所”,即对内五蕴妄执是我,对外瓶、柱等法则执为我所。“尽灭无有故,诸受即为灭”,如若能灭尽我执与我所执,则诸受便随之寂灭。“受灭则身灭”:息灭受取之故,则具备三有之相的受生以及其果——五蕴身便随之寂灭。

五、断除“不能除遣自性成立之我”的诤论

“自性成立之我”,是指不待他缘、唯以自体性而成立的“我”。

若说:如你所许心不能遮遣假立之我,如是有境识也毕竟不能除遣自性成立之我,无始以来入于本性故。

对方说:你承许由痴心假立有我,心不能遮遣这种假立的我,那么同样心也不能除遣“自性成立之我”,因为此“我”自无始以来就入在本性中了。

意思是既然无始以来就开始在执著我,这“我”入在本性中已经有无量劫,如何能遣除呢?这是以“入于本性极其长久”为理由来成立不能除遣。

中观师分两段答复:(一)假立之我不能遮遣,自性成立之我则能遣除;(二)客尘——我见颠倒心能与心分离,而心之自性——明知无我之心无法与心分离。

（一）假立之我不能遮遣，自性成立之我则能遣除

答：此二不同。仅此“唯假立缘起显现”者，无理由不现在凡夫识前，也不需遮遣；而执著自性成立者，能由证见诸法实相之慧修习无我而得以遣除，如同光明除暗般，具正量的彼者具力之故。

“此二不同”，指假立之我不需遮遣，而自性成立之我则能遣除。

“缘起显现”前加有“唯假立”三字，这是为区别“真实成立”。要领会，凡是观待他而生的法，都无真实自性，而仅是一种假立。譬如依他缘而现的梦境，现似种种，实际无有，即是假立。如是如梦般唯是假立的缘起显现，无理由不现在凡夫识前，因为凡夫并未断除错乱之因，所以在其妄识前定有此等现相，此点无法否认，也无需否认。因此无法否认在凡夫识前有假名为“我”的此五蕴现相。

“而”以后一句，说明执著自性成立之“我”是能被遣除的。如何遣除呢？先要认识一切法中无人我，接着数数以智慧修习无我便能遣除。为何能遣除呢？因为具正量的无我慧具有消除我见的能力，如同日光有力遣除黑暗那样。

此处，无我慧即证见实相的心，属于正量；我见则

是不符合实相而颠倒趣入的心，属于非量。如实见的心定有消除颠倒心的作用，因此了达无我便能遣除执我。（“光明”喻无我观慧；“黑暗”喻不见无我、计执有我的妄识；“光明能除黑暗”，指无我观慧能遣除我见。）

总结而言，在凡夫的妄识前确有五蕴现相，此点无法否认，也无需否认。但在五蕴中是否有一自性成立的“我”呢？绝对无有，因为五蕴中的每一分都是因缘所生，故没有微尘许自性成立的“我”。由此可知，执我是不符合真实义而颠倒趣入之心，现见五蕴无我则能消除此心。

（二）客尘——我见颠倒识能与心分离，而心之自性——明知无我之心无法与心分离

是故，我见为远离诸法实相，依缘暂时令心错乱；而由教理之道遮除彼者，令心悟入诸法实相，其为心之自性故，无法与心分离。

由此可知，“我见”仅是以自己的心远离诸法实相，由因缘之力而暂时使心陷在错乱中。“以缘暂时”，明示我见是因缘所生，为暂时性的忽现客尘，并非心的自性。

也就是说，我见仅是以因缘而暂时令心错乱，所以并非心的本性中法尔具此、不可分离。一经明见实相，现前错乱因的对治，便能息灭我见，使它与心分离。

“暂时”即缘聚方有，并非本自成立。注意，这里的“暂时”未必是有量的时间或短期，它也可以指无量的时间。因为只要能生的因缘一直在持续，就可以在无量劫中显现，虽然此显现持续了无量劫，但以各刹那的显现都是因缘所生，刹那灭尽，因此都只是“暂时性”，而非“本性”。

比如梦中的现相是因缘所生，只要梦的因缘还在持续，就可以做很长的梦。尽管梦很长，各刹那的梦相却都是忽而一现，不是无法分离的心之自性。计执有我的颠倒心也是如此，以错乱因持续之故，无量劫以来都处在误认有我的错觉中，虽然错觉极为持久，但也仅是未现见无我的暂时妄现。若能见到无我，必将息灭。因此，我见颠倒识能与心分离。

“而由教理之道”等一句，明示了知无我之心为心之自性，无法与心分离。“遮除彼”，指遮除我见。“教理之道”指两种否认我见的途径：一、依据圣教所说“无作者”“无受者”等，否认有“我”；二、凭借正理，如观察：若“我”存在，则须在五蕴上存在，而“我”常住、独一，“蕴”则无常、多体，二者相状不同故，蕴不是“我”。像这样，经由教理之道遮除我见后，心便悟入一切法无有人我。

“其为心之自性故，无法与心分离”:“其”指明知无我之心。“心之自性”指有异于木石等无心的色法，心有明知的自性，即境的体性如何，便如何领取。境上的体性为有境心的能生（如境是红色，便生起明知红色的心）。有境无颠倒心所领取的是境的自相。如此境上无我、也如是了知无我的心，即是心的自性。由于是心的自性，故与心无法分离。

如《释量论》云：“心自性光明，诸垢是客尘。”

“心自性光明”，指无我慧的自性是远离颠倒痴暗的光明;“诸垢是客尘”，即我见等颠倒心垢并非自性成立，而是客尘性。

此处，“彼亦不除”中的“彼”字，有者认为是能断我执之对治或我执之因等，随之而出现许多解释，但都难以相合本义。此处则按圣境论释所说，我认为如是对应彼等境而解释，切合本义，这唯是我的分别。

“许多解释”，指藏地论师为本品所撰写的各种解释。“如是对应彼等境”指本释将颂中的“彼”字对应为“境”而解释，没有从“有境”解释。“这唯是我的分别”，指当时藏地没有像这样依印度论释而注解。

连接文:

以上抉择了一切法上都无有人我。要知道，应成派一开始就抉择离戏真胜义，因此只一味遮遣，无所建立。遮人我也是如此，并非遮除后，还成立胜义中有个“无人我”。原因:“无人我”仅是观待人我而立，若人我不可得，“无人我”也无法单独成立。

遮除人我后，以下再来抉择根身、器界、心识等诸法无我或无自性。

丁二、法无我 分四：一、身念住；二、受念住；三、心念住；四、法念住。

法无我的修法归纳为四念住。这是指修无我时，首先在万法中选出与我们关系密切的身、受、心这三类法，透过观察将其抉择为空性后，依止正念而使心住在身、受、心三者的空性中，此即是身念住、受念住与心念住；进一步拓展开来，对内外诸法都抉择为无生空性，以正念令心住于诸法空性中，此即是法念住。

本论所说是大乘四念住修法，超胜小乘。因小乘所修仅是观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我，而观法无我只是观察一切法中无有人我。大乘则是对身、受、心、法都抉择为无缘空性。

依据《辨中边论》，大乘的修法以所缘、作意、得果三方面的原因超胜小乘[3]。一、所缘：大乘以自他相续所摄的一切法为所缘，圆满见到人、法二无我空性，小乘则主要缘自相续的法，仅见到人无我，因此大乘更广大。二、作意：小乘以无常、苦等行相作意，大乘远离常、无常等一切增益损减，以无缘方式作意；三、得果：小乘只能证得小乘涅槃，大乘则证得无住涅槃。以上是大乘四念住修法的超胜处。

戊一、身念住　分二：一、明无有支；二、明无支。

此处，"支"指支分（部分），有支指具支分的总体。对于身体而言，支分指眼、耳、手等，有支指具眼、耳、手等支分的总体身。

己一、明无有支

足胫非为身，腿腰亦非身，
腹背胸非身，臂肋复非身，
手腋肩非身，诸内脏非身，
头颈亦非身，此中何为身？
身若于诸支，各以一分住，
诸分纵各住，身自住何处？

[3] 《辨中边论》："菩萨所修习，由所缘作意，证得殊胜故，与二乘差别。"

若为具支身，一一住手等，
则尽手等数，应成等数身。
外内若无身，手等岂有身？
手等外若无，彼身云何有？
无身于手等，以痴起身想，
如以形差别，假人起人想。
乃至诸缘聚，身似现士夫，
如是手等存，于彼现为身。

分二：（一）略说；（二）广说。

（一）略说

所谓身者，也仅是假立而已，自性成立之身毕竟无有。理由：对所谓诸生处圆满之身，取一整体之相，若存在，则须在手等上存在，然观察时不可得。

无论自他哪种身，除了唯是假立之外，一无所有。也就是说，是对诸多支分的积聚假立为身，除了心假立为“身体”外，不待因缘、自性成立的身体绝对无有，理由：若有自性成立的身，则应在观察时得到，但观察时一无所得。

“生处”指内六生处，即眼、耳、鼻、舌、身、意六根。“圆满”，是区分胎中六根尚未成形的分位。经过

若干个七日后，胎儿的六根全部成形，此后的身体称作“诸生处圆满之身”。所以这里观察的“身体”指具足支分的整体之身，故说“取整体之相”。世间人只执著自己有一个身体，不执著有多个身体，因此说“一”。

若有这样的整体之身，则须要在手等上存在，然观察时在手等上得不到身，由此可断定身体唯是心假立的。

（二）广说分二：1、自性成立之身不可得；2、身仅是假立。

第一部分又分三段抉择：(1) 身与诸支非一体；(2) 身与诸支非异体；(3) 结成无身。

“自性成立之身”，指不待因缘、以自性法尔成立之身。

总的观察理路：若有此种身存在，则其与支分要么是一体，要么是异体，没有第三品，因为：若承许身是实法，则另一法与它的关系，必然要承许是相同或不同中的一者。如果抉择下来，一体、异体都不成立，则不得许身体为实法。

（1）身与诸支非一体

“足”，一般是对膝盖以下部位的总称，而颂中单

独说到胫、腿，故主要是对依于地面的脚部取名为足(颂文“足”指依地面的脚掌这部分)。**从足观起，胫、腿、腰、腹，背、胸、臂、肋，手、腋、肩、脏，及头、颈等，其中任何一者都不是身，与身的体相不同故。**

此处立量为：身之支分非有支身，以支分与有支身的体相不同故。即：支分只是身体的局部，有支身则是总体，具一切支分，故二者相状不同。

如脚上不具足四肢、五脏等一切身支，故脚不是身体。

观察身体任一支分时，首先现出此支分的局部相状，再观察它上面并未具有四肢、五脏等的一切身支，由此断定它并非身体。

其如尸陀林中破散的身支，现在纵然现为一段段地相连，但若是彼此无紊乱地各住其位，这一段段哪里成身呢？因为手等截去后仍承许有身故。因此，在手等诸支的积聚中，何者是所谓的身呢？

各身支并非身体的情形，就如尸陀林中的一具尸体被截成头、颈、手、足等，左一块、右一块。对这些破散的身支，人们不认为这是身体。比如对住于各处安住的头、颈、手等支分并不认为这是身体。

接着对比观察：现在存活时的身体有各种支分，这

与尸陀林中破散的各身支有何差别？结果发现：存活时的身体诸支分除了呈现为一段段相连之外，与尸陀林中所陈的破散诸支并无差别。即：尸林中头、颈、手、足等是分散陈列，存活时身上的头、颈、手、足等则是一段段相连（如颈连着头颅，胸连着肩等）。

观察之后，再问自己：由于相连就能使这一段段支分变为身吗？事实上，支分的相连并未改变“各支分仅是一个部分”的局面，或者并未使分散的诸支混合成一体之身。这些支分依然只是一些局部。虽然这是一段段地相连，但这上、下、左、右等各支分是无紊乱地各住其位（比如：头住在头的位置，脚住在脚的位置，头和脚不紊乱）。所以，虽然显现为诸支相连的样貌，然而各在各的位置上，跟尸林中诸支破散的情况并无不同。如此，一段段的局部支分哪里是整体的身呢？因为在截去手等后，仍承许有身体。可见诸支积聚中的任何一支都不是身体。

（2）身与诸支非异体

对此，有者思量：尽管彼等支分一一不是身，但身遍于彼等支分而存在。

经过一个个衡量：头是身体吗？手是身体吗？脚是身体吗？……很容易知道都不是！虽然头、手、脚等每

一个都不是身体，但我们认为身体遍于一切支分而存在。

这实际已把身体与支分视为两个不同的法，身体以他体而遍住于一切支分上。

问：是以一个具支之身的诸分遍于彼等一切？还是以多个有支身遍于一一支分？

既然我们认为“身体遍于一切支分上存在，那应当问：我是认为这整体的身以各部分一分分地遍住在那些支分上呢？还是以多个整体的身遍在一个个支分上呢？也就是只有两种情况：

一、在身体的各支分上，都有有支身同等的一个部分安住。比如：有支身的头部住在支分头的位置上，脚部住在支分脚的位置上。

二、在身体的各支分上都分别有一有支身安住。

若许身于手等一切支以一分而住，则身之诸分纵然住于手等各分上，然而有支身自己住于何处呢？一一排除手等后的剩余者能遍于身体，实不可见。

如果你说有支身的各部分安住在手等支分上，但现在要观察的是“是否有有支身”，故须答复有支身自己安住在何处。在把有支身上的手等各部分一一排除后，

有没有剩下什么遍于身体一切支分呢？实际上排除各部分后，并没有剩下任何东西。

就像一杯牛奶倒入一碗水中，牛奶遍布在水中，一滴滴水中住有一滴滴牛奶，现在将每一滴牛奶都排除，是否剩下了总体的一杯奶遍在水中呢？根本没有！

若具足诸支的身或整体或完整地一一住在手等诸支上，则应成尽手等支分有多少，便有等量的多个身，然而只执著一个整体身故，不可能如此。

如果是以整体的身一个个地住在手等一切支分上，或在任何支分上都住有一整体身，那么按支分有多少，身体就有多少了（比如：两手上有两个身，两足上有两个身，头上有一个身，腰上有一个身等）。但众生只执著自己有一个整体之身，不可能认为有多个身体。

（3）结成无身

因此，以理推求六处外内一切，不见有身之故，手等上云何有身？即无身。若手等外无施设身处，彼身云何有呢？即无有。

所以，我们在眼等六种生处的外内一切处（外指身体表面，内指皮肤内的部分）以正理推求，未见有身体的缘故，手等上如何有身体呢？即无有身体！若在手等

外没有其他施设身体之处，这身体怎么能说有呢？即无有。

对此，以“足胫非为身”等阐述了身、支非一体；以“身若于诸支”等阐明了身、支也非相属异体。

本论对“身体非实有”的抉择论定，是以“足胫非为身”等二颂阐述身与诸支并非一体；又用“身若于诸支”等二颂阐明身与诸支也不是能住所住关系的异体。这即是抉择身体非实的正理途径。

即：身若实有，则与手等支或同或不同，必须承许其一。但观察表明，不成立同，也不成立不同。所以身体不是实法。

2、身唯是假立分三：（1）总说身唯是假立；（2）别述身体诸差别相为假立；（3）总结。

（1）总说身唯是假立

是故，原本无身，唯是痴心依于手等诸支积聚而假立所谓的身，此外真实义中无有成立，如同将土石堆成似人的形状差别，因而对假人生起真人的错觉。

这里“痴心”的意思是：由于手等诸支一段段相连，我们便依着这支分的积聚，错认为真有一具身体存在，并且说“这是我的身体”“这身体如何”等。即世人对

尸陀林中破散的身体诸支，都不会认为真有一具身体。事实上，并不是先前实有一具身，后来因到尸陀林被砍截而失去了它，其实前后都没有身。

就像藏地牧区，为保护羊群，在圈栏中用土和石头垒成“人”的形像。狼群跑来时，缘着假人而生起真人的错觉。

从这个比喻要看出，在土石的堆垒上并没有“人”存在，只是许多石头和泥土，但因堆成似人的形象，就会缘它生起有一真人的错觉；与此类似，在诸支分的积聚上并无身体，只是手、足等一个个支分，但由痴心错乱，便依这些支分的积聚而假立为“身体”。真实中毕竟无有身。

（2）别述身体诸差别相为假立

这里的差别相，指男身、女身、猪身、牛身、美身、丑身、高身、矮身、健壮身、衰残身等。

此处乃至构成形状差别[4]的诸缘聚合时，此身似现为士夫；而诸缘不聚时，则不立为男身，如变性、遏部坛、烧成灰等。女身亦然。

先来认识男身的差别相只是缘聚而现的假相：在合

---

[4] 形状差别：指具有某种特征的形象，此处指男人的形象。

成男身形象差别的诸因缘——胡须、胸部、男根、骨骼等聚合时，此身便现似为男士的形象；而诸缘不聚时，则不立为男身。例如：已做过变性手术，身体相状已改变，则不安立为男身；或在“遏部坛”位，即住胎初期身体未成形的时位，也不立此形态为男身；死后尸身被烧成灰，也不对此立为男身。总之，构成男身特定形象的诸缘里若有不具足，则不对此立为男身。从中看出，男身的差别相唯是因缘聚合而假立，并不是自性成立的法。

“女身亦然”，即同样可说：“乃至诸缘聚，身似现女人”等。乃至假合成女身形象差别的诸缘，如女身特征——胸部、骨盆、女根、骨骼等聚合时，则似现一女士形象；如若此等因缘不聚合，如变性、遏部坛、被烧成灰等时，则不安立为女身。因此女身也唯是由特定因缘聚合而假立，并非自性成立。其他如猪身、牛身、高身、矮身、少身、老身等，也应比类观察。

像这样多作观察非常重要。因为大乘身念住修法中的观察面广泛，所缘境是自他一切身，要抉择到一切身都是空性。只有经过广大观察，才明了三界的一切身都是假相，并无实法，由此便能转变观念。以前处处见到有身，形象各异。男身、女身、老身、少身、美身、丑

身、人身、畜身……认为每种身都是实法。做过观察后，则见世间无任何实有之身，一切唯是如梦般的假相。

示范：例如观察一具年青的身体，是否自性成立呢？当然不是。因为年青的身唯是由头发乌黑、眼目有神、面容光泽、身躯挺直等诸缘聚合而显现。若因缘中有一些变化，年青的身便会消失。比如被关押入狱，数天后就白了很多头发，而且身形消瘦、两目无神、面色蜡黄等，现出衰老身相。所以，年青的身唯是因缘合成的假相，并非自性成立。

或者一具美貌的身体，因为得了癌症而做化疗手术，之后头发渐渐脱光，又不幸脸部被烧伤。经过因缘突变，美女的身相顿时变为丑陋。由此看出，美貌的身也仅是因缘合成的假相，并非自性成立。

如此，对人的身、动物的身等多做观察，会发现都是假相。再到闹市中观察，熙熙攘攘的人群，种种身躯都只是幻事般的假相。

（3）总结

如是，乃至于手等支分取名为身的诸缘相连等存在之间，于彼手等显现为身，而非自性成立有身，如肉块与骨块。

“取名为身的诸缘”，指对手、足等诸支积聚立名为“身”的诸多因缘。“相连等”，指手、足等支分彼此相连及其他因缘，如内有执身的习气，外界并非漆黑等。当一切所需因素都聚合时，便依着手等诸支积聚而显现身之假相。

从“观待因缘而立身”可认识到并非自性成立有身。比喻：肉块与骨块。即肉块与骨块等相连，才显现身体相，不相连则不显现。因此身体唯是观待假立，而非自性成立。

此处有印度版本写为：“乃至诸缘聚，木似现士夫。”据此义，应解释为：譬如，乃至人形之木或石堆站立等形状差别，及光线不明等众缘聚合时，则现为男身或女身。

这是将颂中“诸缘”解释为人形木头或石堆站立等形状差别，及光线不明等因素。

己二、明无支

如是指聚故，手亦为何物？
指亦节聚故，节亦析为分，
分复析为尘，尘复以方分，
方分离分故，如空尘亦无。

如是如梦色，具观者谁贪？

若时全无身，尔时何男女？

若说：虽无身，然现见有手等支分故，彼等存在。

如果说：虽然以理观察时得不到有支身，但现见有手、足等支分，所以手、足等支分是实有的。

比如见到自身白皙的手，手上有皮肤、骨节、指纹等，所以是真实有手。其他头、颈、胸等身支也如是由“现量见”成立实有。

其实这是犯了同等错误。之前误认身实有，是以现见为理由，此处认定身支实有，仍是以现见为理由。若是利根人，经前段提点，便能类推认识身体一切支及一切色都毫无实有，因为道理完全相同。

身体是其上一切支的总聚或有支，手、足等也是其上一切支的总聚或有支。房屋、街道、山河大地等也同样是其上一切支的总聚或有支。“身”是积聚义，即一切粗细色都是多分的积聚。只要掌握破有支身的方法，就能类推而遍破一切色法。

对方已经否认了身体为实法，但还执著有身支和色法。故有必要再破，使他彻底信入一切色法现而非实，由此才趣入大乘身念住修法。故以下分四段次第引入：

一、举例抉择无有身支；二、遍推一切色法无实；三、教诫不应贪执色法；四、诸差别身亦非实有。

一、举例抉择无有身支

驳斥：如同身无谛实，如是唯于指聚——诸支的积聚假立为有支手，真实中手为何物呢？指也是诸节的积聚，节也可由各方位部分分解而成众多，以上分非下分、下分非上分等，无杂而住故。彼等分也由粗尘析至微尘，而微尘又以显现各自方分的差别成为众多。

“如同、如是”即指示观察有支身与观察身支的方法和结论都相同。结论：唯是对诸支的积聚假安立有支，此外无谛实。方法：此等法上都能分成多分，若见到仅是多分的积聚，则确认无有总体实法。

以下以手及手的支分为例，抉择它只是依于更小支分的积聚而假立总体。

先观察自己的左手，这手可分成五指和手掌六部分，在每部分上都得不到总体的手，在这以外更得不到，因此没有总体的“手”。由此便知只是依于支分的积聚而假立有支“手”；

同样，手指也只是对上、中、下三节的积聚而假立有支，这以外没有实体。即：在这三节上得不到总体手指，三节外也得不到，因此没有“手指”；

又观察一指上的一节，如上节。也可由上、下、左、右等分成多部分。上分不是下分、下分不是上分等，彼此无有杂乱而住，故是多个各异的部分。因此也是多分假合，并无实体；

进而观察指节上的各分，如一片指甲，也可分成上、下、左、右等部分。如此分成各分后，则见到只是假立。像这样，由粗尘渐分至微尘；

再观察微尘，也因为它显现成上、下、左、右等各方位差别，而成了多个部分，所以微尘也只是依于诸支的积聚而假立总体，此外没有实法微尘。

如是分至终极，方分何处亦不得一分实有时，则当离于支分。

如此，凡是有上、下等方分的法，便能分成许多部分；由此就只是多分假合，而非实有其事。

像这样不断地分解下去，如果没有终止，那就在可分解的任何阶位的法上得不到实有支分。如果有终止，即最终将分到无可再分的阶段，那么在最后一次按上、下等方位分解后的法应是无方分微尘，这就是分至终极的状况。

如此分出的无方位极微若成立实有，可说真正得到了身体的支分，即先前任何阶段的法都仅是假立，而不

是实法，只有这最后分出的无分极微才是实体支分。但如果极微何处得不到一分实有，则应成无有身体支分。

以下论证极微无实：

理由：以极微组成粗尘时，以四方上下六尘围绕中尘，尔时中尘与六尘有接触分，则应成有六分；无接触分，则由六尘唯处一尘位置，再大的尘聚也不能大于极微。如《唯识二十颂》云："极微与六合，一应成六分，若与六同处，聚应如极微。"

假如极微是实法，那么极微组成粗尘时，以东、南、西、北、上、下等六尘围绕中尘，若中尘与六尘有接触部分，则在中尘上有东面所触、西面所触等六个部分，也就能分成六分，与承许无分相违；若没有接触部分，则六尘共同处在中尘的位置。以北尘与中尘为例：若北尘进入中尘，比中尘更大，那在北尘上就有共处的部分和共处外的部分，由此可分。如果比中尘更小，也成了中尘上有共处的部分和共处外的部分，也与承许无分相违。所以如果六尘入于中尘，就决定同处在中尘的位置。

既然六尘入于中尘，只占据一尘的位置，那么再加六尘，也只占据一尘的位置。不断地加入，最终连须弥山也入在一尘当中。因此说："若与六同处，聚应如极微。"但这显然不成立。

有人想：如果承许两个极微是无间隔地贴在一起，可按这样破除。但若承许极微之间有间隔，又如何破除呢?

这只要在中间极微的上方和下方各取一个极微(三个极微处在一条线上)，从上方极微处向中尘发射一条线，因为极微有质碍，当这条线到达中间的极微时便被挡住，二者有接触点Ａ。再从下方极微处向中尘发射一条线，当它到达中间的极微时又被挡住，二者有接触点Ｂ。

如果下方的Ｂ点和上方的Ａ点是同一点，那就成了两点之间没有东西，由此不成立中间有极微；如果是不同的两点，也成了中间的极微有上下两部分，与承许极微无分相违。

总之，若身体的支分真实存在，那一定是无方分的极微，但由正理抉择，极微无法成立，因此无有身体的支分。

二、遍推一切色法无实

是故，手等一切分及一切色，从粗尘、微尘析至极微，由彼方分分析而衡量，最终将成空性，犹如虚空，不成色法。是故极微也无成立。

“一切分”指眼、耳、手等任何身支。“一切色”

指粗细诸色。“是故”，即由上面抉择手及手的支分不成立的正理，遍推到身体一切分及一切色，都可以衡量到空性。

“犹如虚空，不成色法”，指器情粗细诸色看似存在，实际无有，故说“犹如虚空”。

“是故极微亦无成立”，指本来如虚空般无有色法，故连最小极微也不成立。

三、教诫不应贪执色法

如是，于无实如梦现之色，具观真实性者谁应贪执？即不应理。

“具观真实性者”：指已有“观察诸法真实性”内涵的观行者。“谁应贪执”：即已是能观察真实性的人，不比世间凡愚，对这本非实有、如梦现般的色法岂应贪执？！

四、诸差别身亦非实有

何时如是身无自性，尔时其差别——何为男身、何是女身亦无实有。

这是以差别基的身体无自性，成立男身、女身等的差别相都无实有。就像本无石女儿，则不会有他的高、矮、胖、瘦等差别相。同理，身体无自性，则依身体安

立的差别——何为男身、何是女身等，也定非实有，犹如梦中的男身与女身。

进而，老身、少身、美身、丑身、牛身、马身、天身、龙身等，都如梦中之色，唯是妄现，尘许无有。

总结：

此处身念处的修法，须将身体从有支至支分彻底抉择为空性，由此了知一切自他六道身及粗细色法都是空性，非但身无有，连观待身而立的“无身”亦无有。如此抉择，便能了达身、色都如梦，现而无实。

戊二、受念住　分四：一、观察受性；二、观察受因；三、观察受果；四、观察受者。

“受念住”的修法，包括四方面的观察：一、观察受的自性；二、观察能生受的因——触；三、观察受所生果——爱；四、观察受者。若受是实法，则受的自性、受的因与果及受者都应实有；若四者都是空性，则可推断受非实有。

己一、观察受性

苦若自性有，何不损极乐？
乐则以美食，忧等何不喜？
强力映蔽故，心不领受彼。

何者非受性，云何可谓受？
若谓有细苦，岂非除彼粗？
谓彼即余乐，细亦乐一种。
若生违缘故，苦受不现起，
岂非成立受，由分别耽著？
故于彼对治，此观串习修，
观察田生定，此乃瑜伽食。

以下分三段阐述：一、就体性观察受无实性；二、就体性观察受唯是分别妄计；三、宣说耽著受的对治。

第一段又有以理证成及断净两部分。以理证成又分两段：1、受非心上实法；2、受非境上实法。

抉择的理路：若受是实法，则它的住处只有内心与外境。只要抉择到受既非心上的实法，也非境上的实法，就能断定受为空性。

1、受非心上实法

若真实中苦受是自性存在于心相续而有，为何不损害心中生喜乐呢？即应损害而不生乐受。然并非如此一向定性之故。

应知，虽在名言中不观察时是有个如梦的受，而此处“受”并非指名言中的缘起幻法，而是指真实中以自

性存在的心中之受。如是自性有的苦受，为何不损害心中生喜乐呢？因为苦与乐是相违的体性，若心处在苦的感受中，则一定没有乐，心不可能既是苦受、又是乐受，就如不可能既是明又是暗那样。因此若心中有自性成立的苦，就应当永远保持此苦受，而不转成乐受。但心的状态并非如此固定，即在心上有苦乐诸受交替显现。

前文曾说“声识若是常，恒时应取声”，此处也有类似的道理。即若有自性成就的苦，则心应当恒时处在同一种苦受中，而无其他感受。但心上并非固定只有某种感受，现量是时苦时乐、不断地改变。所以苦的感受并非实法。

同理，若真实中有乐受，也将对生苦受作损害。其义可知，毋庸多言。

同理，若乐的感受是内心的实法，也将对生起苦受作损害。理由：若乐受自性成立，则心恒处于此乐的感受，不容转成余受。但心并非恒时处在此乐的感受中，而是时乐时苦。这证明乐的感受并非实法。

如是苦乐本相违，何者自性有，则不能是余者，有事不容舍自法性故。以此阐述了心上不成立实有之受。

如是，有情心上的苦乐受如明暗般体性相违，若存

有一者的自性，则不容是另一者，因为事物存在时不可能舍自身的体性。如火正存在时，不可能舍热性而成寒性；灯正闪亮时，不可能舍光明而成黑暗。如果苦是不待他缘、自性成立的法，则应当恒时在心中存在。这样当苦存在时，不舍自身体性，则不会出现其他感受。乐也如是。实际并非如此定性，故心上不成立实有的受。

“以此”，即以说这“苦若自性有，何不损极乐”两句。用意是明示心上不成立真实的受。

总之，不观察时，名言中的苦、乐受唯是依内心不同的状态而安立。实事师依据心上有此种状况，安立苦、乐是心上实有的法。中观师则观察到心上无有受的实法，但可安立世俗中有缘起假立的受。对于后者，中观师并不破除。

2、受非境上实法

复次就外在言，数论派等说的乐受也不成立于外境上实有。若妙色、美味等境为自性之乐，何故于因丧子而悲伤、以恐怖而神智不清等状况，以美食、娱乐等不能令其生欢喜心？因美食等外物上实有乐故，如火之热性。

数论派和世俗人认为在色、声等境上有苦、乐。如悦意的色上有乐，不悦意的色上有苦；悦耳的声上有乐，

不悦耳的声上有苦。(比如美丽的风景上有乐，悠扬的乐曲上有乐，美味佳肴上有乐；刺激的躁音上有苦，苦涩的药物上有苦等等。)

中观师破斥：若如你所说，外境上真实有乐，为何丧子的母亲沉浸于悲伤时，无论吃什么美味、听什么妙乐都不生欢喜心呢？为何人被惊吓得神智不清时，看精彩的节目等，不生欢喜心呢？既然在美食等外物上有真实的乐，那应当在见、闻等接触时当即生起喜乐之感！就如火有热性，悲伤时触火有炽热感，快乐时触火仍有炽热感，若外物上实有乐、苦自性，也应这样无论心境如何，一触到就有乐受或苦受发生。

（二）断诤

若说：真实中并非心无苦受，然为内在强力之乐所压制，尔后心不领受，如日光映蔽星光。

承接上面中观自宗所问：若苦是实法，为何在有苦受时不损害心中生喜乐呢？

对方回答：有苦受不决定都损害生喜乐。如果当时内心乐受很强，虽有苦受，但被强势的乐受压制，内心不领受苦。就像白昼天空的星辰并未消失，但以日光太强，映蔽了星光，就使得星光不显现。夜晚日光消失，星光又明现出来。

驳斥：何者非领受性，彼者云何为受？无受相之故。若无领受也能安立为受，则应成领受空花的香气！

中观师驳斥：你说苦受被强力乐受压制而不被心领受，既然不是心领受的法，怎么能说是“受”呢？无有受的体相之故。若无领受也能安立为受，则应成立领受空花的香气了！

以此理，若说“忧者以美食等不喜，是因被强力忧苦压制而无感觉”，则应对此作同类观察。

以“何者非受性，云何为领受”这个理，若对方说：“忧者受用美食等不生欢喜，是因当时忧苦强大，压制了内心的乐受，所以感觉不到。”那就应对此作同类观察。即如果你说当时内心有乐受，只是没被领受，那么这没被领受的法，怎么能说是感受呢？任何感受都是心领受到了才安立，如果没领受到还安立是受，那应成领受空花的香气了。

对此，彼等思量后说：全无领受不应是受，故正领受强力喜乐时，并非毕竟不领受苦，但以仅有细苦之故，不觉知彼受，如大量糖水中只滴入少许盐水般。

那些执苦受、乐受为实有的人思量后又说：“的确，没领受到的法不能说是‘受’，所以正领受强力之乐时，

并非毕竟不领受苦。但因当时苦受太细，内心不能觉知到它。就像在大量糖水中只滴入几滴盐水，饮糖水时虽喝到了盐水，领受了咸味，却觉知不到咸味。”

对方认为当时内心是有苦、乐二受，但因乐的势力强大，苦的感受细，导致心觉知不到。

为此，中观师针对“细苦与乐同力并存”，从两点加以破斥：1、并未见“苦乐并存”；2、若遣除了粗分，必遣除了细分。

1、并未见“苦乐并存”

破斥：同一相续中并无细苦与乐同力并存，若有苦乐同时并存于同一相续，应能见到，然而不可见。

中观师破斥：倘若同一心上有细苦与乐同力并存，应能见到，但见不到。比如说“讲堂中有象”就应当见到，如果见不到，就是没有象。但是同一个分别心正觉受乐时得不到苦，正领受苦时也得不到乐，所以根本没有细苦与乐同力并存的情况。

2、若遣除粗分，必遣除了细分

再者，你不是承许彼苦的具力粗分被乐遣除了吗？如此为何不同样遣除细分呢？大力的对治正安住之故，如烈火在处，绝无寒冷。故正领受大力之乐时，其相违的细苦实未领受。

(“彼苦的具力粗分”指具强力的粗苦状况。)

中观师第二度破斥：既然你许强力之乐生起时，消除了具势力的粗苦，那为何不同样遣除细苦呢？乐、苦是相违的体性，当苦的大力对治正安住时，绝对没有小苦存在。就像烈火所在之处绝无寒冷。

有人会想：烈火与寒冷能共存。屋中燃着烈火，屋外寒冷异常，不是共存吗？

答：这里说的是不能在同一处共存，即烈火燃烧之处，不可能有寒冷同在。可以观察：当手靠近烈火而感受炽热时，是否还有感受小的寒冷呢？绝对没有。

又有人想：烈火所在之处，非但有光，而且有热，光与热不是同位并存吗？

答：光与热体性不相违，故能共住。寒与热体性相违，故无法并存。

如是，苦、乐也是相违的体性，在正感受乐的心上，绝不可能还有苦的感受。这“绝不可能”是指任何粗的苦、细的苦、种种苦都绝对无有。就如领受热时，任何大、小冷触都无有那样。由以上抉择就可断定：心正领受强乐时，体性相违的细苦绝对没被领受。

回应：虽有细苦，然发不出自力，而被具力之乐所转，故成为大乐外的其余一般乐，即领受细乐，如玻璃涂染红尘而现红色时，非无玻璃。

对方回应：虽然当时是有细苦存在，但被强力乐压制，而发不出自己的力量。如是被强力之乐转变的缘故，成了大乐外的其余一般乐，即转成领受细乐的状况。就如白玻璃被涂红色而现成了红色，但正现红相时不是没有白玻璃。

比喻说的是：白玻璃被涂上红色后，就使得本来的白色显不出，而如是被红色所转、现成红色时，内在仍是白玻璃。即眼识领受到的是红玻璃，本质则是白玻璃。“白玻璃”喻细苦，“它显成红相”好比细苦现成一般乐的细乐的相。“虽显成红色，但并非没有白玻璃”，譬喻细苦虽被强乐转成了领受细乐的相，但不是没有细苦。

驳斥：既然一般乐的细乐也是乐的一种，何时也不是苦，而说它实际是苦，作此妄计有何用？因为你凭什么区分“苦性感受为细乐的一般乐”与“乐性感受轻微的一般乐”这二者的差别？明明没有还认真寻找，就如给虚空打结那样，有何必要？

中观师驳斥：你说细苦被具力的乐转成了一般乐，但这一般乐也是乐的一种，何时也不是苦。你做出“它是苦”的认定有什么用呢？因为你凭什么来区分“性质是苦、心感受为细乐的一般乐”和“性质是乐、感受轻

微的一般乐”这两者的差别呢？明明没有体性的差别，还认真地寻找差别，就如同用手给虚空打结那样，有何必要呢？（比喻中，除了自心在幻想“给虚空打结”外，实际无法给虚空打结。）

所以，你一方面说“细苦被大乐转成了一般乐”，另一方面又说“它的体性仍是细苦，与体性是乐的一般乐并不相同”。但这只是你的妄想，实际得不到二者的差别，因为乐与苦是相违的体性，正领受乐时绝不是苦。

比喻自身也不成立，以它作能立无法证成。

再者，你举的比喻也不成立。因为当玻璃被染成红色时唯是红色，并无白色。好比净水中倒入灰后，已经成了脏水，哪里还是净水呢？所以你说“玻璃被染成红色时，不是没有白色”，这个比喻并不成立，不能作为能立。

二、就体性观察受唯是分别妄计

这分成三段阐述：（一）受唯是分别妄计；（二）为受取舍勤作唯是迷乱；（三）总结。

（一）受唯是分别妄计

若说：起了违缘——具力之乐故，不具因的苦者此时并未现起。

如果说：以当时生起了“具势力的乐”这一生苦违缘，以不具因的缘故，并未现起苦。

中观师见他说“苦是观待他缘而生，无因则不现起”时，便引导他认识苦乐唯是因缘所现，了无自性，所以仅是分别妄计。

“外境上不成立有彼受，而仅是由内分别心耽著或妄计乐等”，岂不由事势理明显成立？即：心自己正生乐时无苦，正现苦时无乐，而见随缘暂时性故。

中观师说：这样正成立“受不在外境上成立，而唯是由内分别心妄计‘有此乐’、‘有彼苦’等”，原因：自心处在乐中时并无苦受，心显现苦时也无乐受，见苦、乐为随缘显现的暂时性故。

这证明苦乐不在外境上成立，唯一在自心上成立。即按内心如何分别、计执，而变现相应的乐、苦受，如同以习气力变现梦境那样，非实有体性。

此处应看到内心正生起乐时无苦，正现起苦时无乐，故苦、乐只是自心随缘变现的暂时性现象。例如内心盼望和家人团聚，则在聚会时显现欢喜；而到离别时，又显现忧伤；时间一久，因缘改变了，忧伤又消失，转成其他感受。又如吃、穿、住、行各方面都很好，亲人也没生病和出事时，心里确实觉得生活很快乐，但这也

是暂时一段的感受，一旦亲人生了病、家里出了事，心又顿时忧愁起来。所以，不是境上有苦乐自性，而是由自己的心怎么想、怎么耽著，就幻变出苦乐来。

“耽著”：如儿童玩玩具时特别高兴，玩具弄坏了又非常不高兴，他的高兴与不高兴全是由他内心耽著玩具而显现的。

（二）为受取舍勤作唯是迷乱

因此，妄计真实中有所求乐及所舍苦后，为之取舍勤作，实为迷乱。苦乐者，乃至自心未起妄计间，自性苦乐于内外皆无住故，如呕吐患者与干渴者前的融酥，洁净者与猪前的粪堆，不净观者与贪欲者前的女身般。

因此，若认为真实中有乐可取、有苦可舍，而精勤地做取乐舍苦的事，则的确是迷乱之举。因为在自心未起计执期间，无论外物或内心上，都丝毫无有自性苦乐安住。

例如在酥油汤中并没有苦或乐的实性存在，干渴者以口渴的因缘，酥油汤适合其欲望，故喝起来格外畅快；呕吐患者则以患病的原因，酥油汤不合乎所欲，连看一眼都想呕吐。同样的酥油汤，以各人内心的分别不同，故有完全不同的感受，所以在酥油汤上无苦、乐自性。

又如一堆粪，爱干净的人见到，马上捂着鼻子走开；猪见了却乐不可支，凑上去舔食不已。所以在粪自身上并无苦乐自性。如若粪是苦的自性，则猪吃了也一定非常痛苦，但猪吃得心满意足，可见都是随心而假立。

又如女身在串习不净观的行者眼中污秽不堪，一见就有恶心感觉，而贪欲者觉得纯洁美丽，大生贪心。

（三）总结

如是，乃由内分别心幻变乐等，即无有谛实乐等自性。

“如是”指如上述的理证及譬喻所说。即乐等唯是由自内分别心幻变，此外无论心中或外物上，都无有谛实的苦乐等自性。

即唯是由内心的分别计执而显现苦、乐受。当遇到合乎心意的境界时，就妄现乐的感受；而遭逢不合乎心意的境界时，又变现苦的感受。所以，是由自心幻变苦乐感受，而不是境上有苦乐自性。心这样分别就成了苦，那样分别又成了乐。真实的状况就是如此。

三、宣说耽著受的对治

包括阐述修对治之法和修对治之利益。

（一）修对治之法

以此之故，耽著实有乐受等后，“取舍之分别相续不断”之状况的对治，当如上述般观察而修，耽著受的世人成了如疯人般的迷乱，其对治舍此无他故。

“耽著实有乐受等”，即耽著真实中有乐受或苦受，而不明了苦乐唯是分别心所变。

在耽著实有苦乐后，种种舍苦取乐的分别便源源不断地生起。凡是欲对治此种病态的人，应按上述的观察方法不断地串习。比如上面说：“外物上没有苦乐的实性，心上也无有苦乐的实性，苦乐唯是由分别计执而变现。”对此，首先为了引生定解，需要持续地观察；在生起了定解之后，就按照抉择所认定的法义，以观察和安住两种方式轮番修习；最终不必观察，直接安住而修。

“舍此无他”，指唯有这样抉择苦乐无生，方能寂灭舍苦取乐的分别，除此别无他法。

（二）修对治之利益

如是，由观察良田所生、心住于受无自性之义的禅定，乃是瑜伽士[5]受用之美食。何以故？如食物能长养色身，并令心喜足，如是诸瑜伽士觉受离贪之乐，并长养证身故。

---

[5]瑜伽士：指已经相应实相、获得自在的人。

最初如是审细观察，则将如良田般，从中出生“心住于受无自性义的禅定”。即对于“受无自性”义，在断除增益、损减后，随顺法义数数串习，之后便能安住不动而得禅定。此种禅定即是瑜伽士受用的美食。

为何说其为美食呢？因为食物有两大作用，一、长养色身，二、令心喜足。而心住于受无自性义也有两种作用，一、令瑜伽士觉受离贪之乐（无有舍苦或取乐的心，即是离贪），二、长养证身（证悟空性之智慧）。

总之，这句是表达：心住于受无自性义，便能获得离贪之乐，能长养了达诸法无自性的智慧。

是故，此即表达瑜伽士于见“无受”的心境中享受，而世人于受之境散乱奔驰。

释中，“受”指苦、乐等，“无受”指将诸受抉择为无自性。瑜伽士在明见“无苦乐受”的心境中，或住于无生空性中，得大受用。

世人则相反，一向为舍苦取乐而驰奔。无论营作吃穿住行，或追求某种五欲，都是这种目的。

以上诸科以观察受性为主题，观察要落在“受是否有自性”上。若能观察认识受无自性，则了知受唯是妄现，并无实法。

己二、观察受因

若根境有隔，彼二岂相遇？
无隔应成一，谁与谁相遇？
极微不相入，无入机同等，
不入则无合，无合则不遇。
无分亦有遇，云何谓应理？
相遇且无分，若见当指示。
识无尘聚身，相遇不应理。
聚亦无实故，应如前观察。
如是无有触，则受从何生？
辛劳为何义？以何损何人？

以下论释分两段阐述：一、观察真实中无触；二、以此成立胜义中无受。

我们会有这样的想法：我的舌头真的触到美味了，是由这个触而发起乐受的！手真的触到荆棘了，是由这个触显现苦受的。如此，就是由实有触来成立实有受。

下面就破除这种妄见。首先以正理抉择真实中没有触，要看到：既没有根境相遇和识境相遇，也不成立实有根、境、识三者集聚。这样明见无有触时，便明了由触所生的受仅仅是妄现，而无实事。

一、观察真实中无触

包括“无相遇而触”和“无根境识集聚而触”两段内容。

对于“触”，一般有两种看法：一种认为两个法相遇叫做触，这又包括“根境相遇”和“识境相遇”两种；另一种认为根境识和合而取境，叫做触。

如果我们能观察到真实中不仅没有两者相遇而触，也不成立根境识集聚而触，那就认识到“触唯是妄现，而非实有”。

（一）无相遇而触

包括观察无根境相遇和无识境相遇两段内容。

1、无根境相遇

（1）略述

设问：有境根与境色等义，二者为有隔？为无隔？若许前者，根与境岂能相遇？有隔即不容相遇故，如东山与西山。若许二者无隔，也应成一体。如是以何有境相遇何境，如眼不能自遇。

小乘诸师认为根是微尘积聚体性，不像唯识宗以上认定根是识的体性。此处即破小乘观点，所以着重观察同为微尘体性的根与境是否相遇。

中观师设问：你们不认为“胜义中是离四边或一切戏论的空性，世俗中不观察时是依因缘和合而幻现”，你们认为根、境都是实法，现在问根、境是有间隔，还是无间隔？若有间隔，那肯定没有相遇，就如东山与西山有间隔而没有相遇那样；如果无间隔，也成了一体。既然成了一体，以哪个有境遇哪个境呢？就像眼睛不可能遇到自己。以一体的缘故，分不出能遇、所遇两部分，所以无法成立相遇。总之，无论根与境有间隔或无间隔，都无法成立相遇，也因此没有“相遇而触”。

很多人有疑惑：为什么两者无间隔就成了一体呢？不同的两点也可以无间隔而遇呀！

为了解除此疑惑，我们按这样观察：首先建立一条坐标轴。即在一条直线上选定原点，再规定好正方向与单位长度，就可以对每一点标出它的坐标值，这表示它所在的位置。现在看到：这条直线上只要是不同的两点，其坐标值就一定不同；而坐标值不同，就存在两者的间距；如果有间距，则不是相遇。相反，如果两点的坐标值相同，那就只是同一点。

依据此理观察，胜义中，根与境只是以无分微尘的状况存在，而无分微尘不可能有长度。若有长度，就有起点和终点，而成为可分。所以无分微尘实际就是点。这样对两个无分微尘点做观察，若两者有间距，则没有

相遇；若无间距，两点的坐标值一定相同。因此说“二者无间隔，则成一体”。但在一体上无法安立一者相遇另一者，也就是没有“自遇”的情况。

（2）断诤

回应：如同两手合掌等，为何无相遇？

对方诤辩：比如两手合掌不是相遇吗？为什么上面说无相遇呢？“等”字包括脚踩在地面、身体坐在椅子上等，不都是两法相遇吗？

一般人认为实事师说得对，现量见到有相遇，怎么能否认！其实他说的“见到根境相遇”只是根识的错觉，而不是智慧审察后的看法，所以必须破除。

破斥：所现的相遇唯是分别心计执，而非真实义。

“分别心计执”，就如翳眼见虚空中有一堆毛发，唯是其自心的错觉，非为真实义。类似地，在我们眼前显现的“相遇”也唯是内分别心的计执，而非真实义。即本没有物质实体的“相遇”。下面就解释无相遇的理由。

因为：粗分的根与境并非一切方相遇，例如正面触则背面未触。若依此理观察，被余尘间隔的诸尘并未相遇，终需根境极微无隔而遇。然彼极微不入极微，极微无分之故，在无机会进入或容纳他者上，二者也成同等。

其实宏观上根和境也不是上、下等一切方面都相遇。比如两手合掌时，只是相对的一面在接触，其他面并未接触（比如左手的正面没和右手的背面接触），因此宏观上并不成立根与境完全相遇。

微观上观察，凡是具有方位可分的物体，就不是实有其体，而仅是对诸支分的积聚假立总体之名。但这里是观察胜义中是否存在，所以假立的法都被排除。最后只剩一个问题，就是两个极微是否有相遇。

针对这点做观察，仍分成“有隔”和“无隔”两种情况。如果两尘中间有余尘间隔，那么两尘并未相遇。所以最终需无间隔而相遇。但极微入不了极微，因为极微上没有任何方分，所以无机会进入或容纳其他极微。意思是如果两个极微无间隔相遇，那不是只有某些面相遇而其他面不相遇，应成全分相遇。但要达到全分相遇，就必须彼此进入而合为一，但彼此无机会进入对方，所以不成立。

这里可以观察自己所在的房屋，因为它有上、下、左、右、前、后六个面，所以有六个面围成的空洞，且一扇门也是由上、下、左、右四条边围成，由于有空洞，人和东西才能进入。但在极微上并没有上、下、左、右等不同面，所以没有不同面围成的空洞，不可能有门和

能容纳其他物体的空间。因此说无机会进入或容纳其他。

总之，在有分的法上可假立一者进入另一者，或一者中容纳另一者。比如可以进入房间，或在皮箱里装进东西，而这都是假立的说法，并不是一个实法入于另一个实法。

这里看到房屋只是对支分的积聚立一总体假名，身体也是如此，如果消除了粗法的错觉，就只见到房屋是几组极微的积聚，而身体则是一组极微的积聚。在这个层面上，只是身体这组极微移换了位置，对此就叫“进入房屋”。其实根本没有一者进入另一者。所以如果承许极微是实法，就没有机会互相进入。

是故，彼二者若仅一方相遇，而未一切方相遇，则非无分。意即：不遇的尘不必管它，对于相遇的尘应可观察，若一切方相遇，则需互相进入。然彼此同无机会进入，故无进入；而无进入，则无二尘融合为一；无融合为一，则无相遇，无分相遇须一切方相遇、不容一方相遇故。

所以，如果有两个尘相遇，要么一方相遇，要么一切方相遇，没有第三品。如果一方相遇而没有一切方相遇，那么在这尘上就有相遇方和未相遇方，如此就可分

成两部分，与无分相违。

由此就否定了一方相遇，只剩下“一切方相遇”的情况。对此，极微之间不相遇的情况不必管它，所以就只要观察相遇的两个极微。如果它们是一切方相遇，那么必须互相进入。但是它们都无机会进入对方，所以不能进入；不能进入，就不可能合为一体；不合为一体，就达不到一切方相遇。由此断定极微之间没有相遇。这是因为无分的法相遇必须一切方相遇，而不可能只是一方相遇。

讲到这里，有人提问：为何由“一切方相遇”就推出二者融合为一？

可以观察：若两个极微相遇，在相遇的一点之外，有没有其他点呢？如果有其他点，极微就成了可分，与无分相违。如果没有其他点，那就只是一点。由此两个极微发生相遇，就决定融合为一。但要两者融合为一，就必须互相进入。然而无法进入无分的实体，所以不存在相遇。

因此，你说彼无分者也有相遇，云何应理？一方及一切方相遇都不容有故。因此，你若见相遇且无分者，当为我指示方能成立，意即无法指示。以此阐述了无有“根境识聚合”中的根境相遇。

因此，你说两个无分的极微也有相遇怎么合理呢?因为既不可能一方相遇，又不可能一切方相遇，除此之外没有别的相遇方式。因此，如果你见到有相遇又无方分的情况，应当给我指示才能成立。意思是无法指示。

比如：你提出“兔角存在”的主张。这不能只是空口徒说，而应当在世人面前指出兔角在哪里。如果指示不出，那就是不存在。总体地说，凡是承许某法存在，就应当能够见到或指示它。然而“相遇又无方分”的情况绝对找不到，所以这只是你的妄想而已。

一般人认为在一个物体上有上、下、前、后等部分，而且物体之间有某些方面的相遇，但这只是对于有分的物体假立名言。实事宗说的则是真实的相遇，因此最终落在承许两个极微实法的相遇上，但在极微上并没有上、下、左、右等方分，所以不论是一方相遇或一切方相遇都无法成立。

通过以上观察得出，真实中并没有所谓的“根境相遇”，下面再抉择无有“识境相遇”。

2、无识境相遇

(1) 破斥

再者，识无尘聚之身，说其与境相遇也不应理，若能与无身者相遇，则应成手与虚空相遇，或与石女儿相遇。

“身”是积聚的意思，这里特指色法是诸多微尘的积聚。比如一个瓶子、一个碗都是微尘的积聚，都称为“身”。这是一种形象的表达。比如人的肉身具有形体，在空间中占据了一个位置，当其他物体要经过此位置时，就被它阻碍。像这样，诸多微尘的积聚具有形体质碍则称为“身”。不仅人有肉体的身，桌、椅、板凳等也都有“身”。将这些物体缩小千万亿倍，仍有微小的“身”。只有具身，才谈得上接触或相遇“它”。

如果根和境是微尘积聚之身，则可观察“是否有二者相遇或接触”。然而识并无微尘积聚之身，说境遇到了它显然不合理。不然如果无身的法也能遇到，那应成手能遇到虚空或石女儿了。

（2）断疑

若想：识为有故，此喻不合理。

如果想：拿虚空和石女儿来比喻识非常不合理，因为虚空和石女儿是没有的法，而识明明是有。比如见色、闻声等的识是明明有的，怎么能说像石女儿呢？

回答：此是观察与无身者相遇，故并非不合理。

回答：识是有事（有现相），虚空、石女儿是无事（无现相），如果从现相上说识与虚空一样，当然不对。

但是这里只是观察“是否有遇到无身之法”，如果承许柱子等境能遇到无身的识，那应成手能遇到虚空或石女儿。这是恰当的比喻，并非不合理。

（二）无根境识集聚而触

又想：虽无相遇而触，然有根境识三者集聚。

对方又想：虽然以两个法相遇的方式无法成立接触，但应当有根、境、识三法集聚而接触。

根据《俱舍论》所说，只要根、境、识三法和合，就一定产生取境的触；又因这取境的触，而从中生起受。比如：外境上响起了音乐，这时候并不是耳根的微尘在和声音的微尘接触，但因为耳根、耳识、音乐三缘和合，心就取到了音乐声。因为有取音乐声的触，随之便生起欢喜、悲哀等感受。所以应承许有根境识集聚之触。

破斥：前文“如是指聚故”等中，已观察集聚非实，此处也应如是了知。

中观师破斥：先前“如是指聚故”等一段文中，从手推至微尘，终至究竟时，成了如虚空般的无生空性。所以真实中得不到根与境的实体，哪有根、境、识三法集聚呢？

若承许真实的集聚，则必须是多个实法聚会。若真

实中并无根、境、识的实法，哪有真实的三法集聚呢?

如果你认为有真实的根、境、识集聚，根与境又是微尘积聚体性，那么就观察：凡是有方分的物体，就只是对支分的积聚安立总体假名，此外得不到它，所以凡是有分的法都是假法。像这样观察到无分微尘，运用六尘围中尘的正理也证明到它不是实法。因此一切根、境都如虚空般不可得。

而对于根识的真实性，也可以同样审察。首先观察：有分的心只是对多个刹那的积聚安立总体假名，除了假立之外，得不到实法。像这样一直观察到无分刹那之间，凡是在时间上有分的识都不是实法，最终要观察的唯一是无分刹那识是否实有，取相邻的三个刹那(称为第一、第二、第三刹那）来观察：

首先，这三个刹那之间应当没有间隔，因为如果两个刹那之间有间隔，那么间隔的这一段就成了无心的空白段，这时有“心成断灭”的过失。

这样认识到“相邻的两刹那识无间隔而相续”后，就成立了：在第一刹那息灭的同时，第二刹那正生起；第二刹那息灭的同时，第三刹那正生起。现在观察：第二刹那的生时和它的灭时是一个时间，还是两个时间?如果是一个时间，那么当这实法的识生时，怎么可能又

灭呢？因为生与灭是相违的体性，不可能同时发生；如果说是两个时间，那么第二刹那的生和它的灭就成了分开的不同两时的事，但它的灭并不可能离开它而安立。由此在第二刹那上就成了有不同的生时的体和灭时的体两者，这与它无分的承许相违。

按这样观察就能推断，不但粗分由刹那积聚而安立的识并非实有，连最细分的无分刹那识也不成立实法。所以一切识都现而无有。

这样真实中根、境、识三者都无所有的缘故，并无三者的集聚。

就像在迷梦中吃着奶油面包，香香甜甜。其实就在显现的当下既没有面包，也没有舌根，又没有了别香、甜的舌识，一切都是妄现，实际无有。

一般而言，在名言谛中要取到色、声等境相，前提须根、境、识三者聚合，这是名言里的缘起律。此处，根、境、识三者聚合而取境，称为“触”。而且也有“由触生受”的缘起律：根境识和合而取可意境，则产生乐受；取不可意境，则生起苦受；取中庸境，亦发生舍受。在名言中否认不了根、境、识和合而取境或生起感触，但这并非实有一种集聚。实际上，根、境、识都是妄现，并无实事；三法的集聚更是虚妄，就如同三个影子的集聚那样。

二、以此成立胜义中无受

如是，若无因触，则从何处产生果受？即胜义中无有。若无有受，则种种辛劳究竟为何义？无有通过精勤而能成办的实有乐故。再者，以何苦受损于何人？唯是幻心迷乱自现而已。

要知道，所谓根境识聚合的触，不观察时是有一种如梦的触，观察时根、境、识了不可得，哪里有三者的触呢？如此，若没有触，是从何处产生实有的受呢？这就是说真实中没有受。(即仅仅是名言中有一缘聚而起的现分，胜义中并无实法。)

像这样，如果得不到受的实法，那我们为了脱离种种苦、求取到种种乐而辛劳，究竟为了什么？不过缘木求鱼而已。因为本没有通过精勤能求到的真实乐。我们的追求就像为求石女儿而劳作，不可得还努力求取，不是很悲哀吗？又如同为了求到幻变的骏马，费尽辛苦，终至一无所得。本没有今生、来世的实乐可得，我们却为追求它，昼夜辛劳，这是为了什么呢？

再者，以什么苦损害了什么人呢？三轮中，能损害的苦受了不可得，所损害的人也了不可得，损害也不可得。人们说的“有苦在损害我”，其实只是幻心迷乱自现而已。也就是我们感觉有某个苦在损害我、有某个乐

在利益我，其实除了幻心的迷乱自现之外，无有任何实义。

己三、观察受果

若时无受者，受亦不可得，
尔时见彼义，云何爱不退？

若说：如是有情生爱不退之故，为何无有彼爱之因——受？

如果说：因有情不断生爱而从未退失之故，为何没有爱的起因——受呢？譬如见到房屋上方不断冒烟，就能推断其中有火。见到有情一直生爱而不退，也能推知必有它的起因——受。

承接上文，在据理破除实有受的自性和受因之后，对方还未放弃实有受的执著，因此又变换角度说：比如有情不断地生起爱，而从未退过，即他们的心不是生不离爱，就是生乖离爱，有时著在境上不肯离开，有时又不愿接受而想尽快摆脱。如此，既然在不断地生爱，那必定在他心上有着真实的领受！也就是真的有乐受才不愿离开，真的有苦受才迫切想摆脱，如没有领受怎么会生这样的爱呢？即不可能无因而生爱。

总之，对方是以“看到”了爱一直生起而不退失，

故判断真实有爱的起因——受。

下面中观师破除的理路是：既然爱是因缘所生，就不是不可退，在生爱的因缘消除之后，爱将随之而消失。具体地说，如果执著受和受者实有，那一定以这迷乱因缘，生起爱著；但如果明见到受与受者本无所有，则无有理由再生爱著，因此不见受者和受，就当即寂灭了爱。这样以否认了“生爱不退”，便反证到受非实法。

驳斥：此亦唯是痴计，而非真实。

中观师以“能立等同所立不成”而破斥对方。对方以“生爱不退”为理由，成立受实有。中观师说：你举的理由——“生爱不退”只是一种愚痴的认为，并非事实。

爱是观待他缘所生，并非不可消失。有情之所以无量劫来生爱不退，是因为他们内心一直都有生爱的因，也就是始终有对空性的无明，不知道受者和受无所有，才不断地爱著。如果他们有缘修学佛法，见到受者和受无自性，这“由受生爱”的妄动就会停止。所以“生爱不退”只是一种愚痴的观点，并非事实。

即：何时受者我与心全无自性成立，且以此也无所受，尔时明见真实中无有所受、能受，由受所生之爱云何不退？无因之故。

“即”字，指对“生爱不退唯是痴计，而非真实”的具体说明。何时见到受者“我”和“心”无自性成立，像这样既然没有受者，也就没有所受的苦乐，尔时明见真实中毕竟无有所受和能受，对受的爱著为何不消失呢？因为生爱著的因已消除。

这里要知道，心生爱著的因缘是对受者和受无自性不明知。如果明见到没有能受、所受，心就当即放下，不会再因乐受起不离爱、因苦受起乖离爱，也就是不再现起想取著乐受和摆脱苦受的心了。总之，爱是因缘所生法，只要寂灭了生爱的因——执著受实有的心，爱著的心就会退去。

注释中，在“受者”后标出“我”和“心”两者，即是对应凡夫心中的染污爱与二乘心中的非染污爱都将退失。首先，因为见到无有受者我，我执所生的染污爱就随即消失（包括执著“我很苦”和执著“我很快乐”而生的两种染污爱都会消失）。其次，明见没有受者的心和所受苦乐后，耽著受的非染污爱也将消失。

总之，从“爱退失”这一点能抉择到因的受并非实有。证明的方法如下：如果受是实法，那么认定受实有的心就成了如实了知；既然是如实了知，就不会退失。像这样，一向执著受实有的话，就一直发生爱著而消失

不了。但是已经抉择到“爱会退失”，所以它的因不是实法。

另一个推断的方法：比如见到了灯光熄灭，就明了它的因——油和灯芯不是实法，因为如果是实法，就常存不灭，也就恒时不断地生果而无从熄灭。所以从果上灯光熄灭这一点，就推出因上的油和灯芯都是妄现；与此同理，从果上见到爱有息灭，就能断定因上的受不是实法、只是妄现。

己四、观察受者

此见乃至触，皆由梦幻性。
与心俱生故，受非以心领，
受心先后生，是忆非领受。
受非以自受，亦非他能受，
受者毫许无，故受非真有，
如是无我聚，以彼云何害？

分二：一、证成无有受者和受；二、由此了知真实义中无利无害。

一、证成无有受者和受

（一）断疑

又想：若无所受与受者，见闻等则不合理。

如果心想：倘若无有所受，又无有受者的我和心，那么眼见色、耳闻声等就不合理了。

答复：此眼见色、身觉触及“乃至”所表诠的中间部分这一切见、闻、嗅等，乃是真实义中无有而现，即由于如同梦幻之自性。

“真实义中无有而现”，略说即“实无而现”。意思是：如果实有所受的苦乐、受者我和能受心，那将无法成立心领受苦乐。但所受的苦乐、受者我和能受心都是妄现而无自性，故可成立迷乱识中有见、闻、嗅等。

“如梦幻之自性”：比如在迷梦中明明没有色、声，没有眼、耳，还能见色、闻声。与此相同，诸法本自是梦幻体性，故能成立见、闻等。如果梦中的眼和色是实法，则无法成立以眼见色。梦中耳和声实有，也无法成立以耳闻声。正因梦中一切非实，才成立见、闻等。

也就是说，我们衡量见、闻等的显现，只有“无而现”、“有而现”、“无而不现”三种方式，其中“无而现”合理，“有而现”、“无而不现”不合理。这说明真实中没有所受和受者，但以无而现之故，可安立见、闻等。

龙树菩萨云：“如幻如梦影，如乾达婆城，所言生住灭，其相亦如是。”以此，仅仅无实而现外，真实中无所见。

龙树菩萨此颂的意思是：一切法最初的生、中间的住及最后的灭都是这样虚妄无实，就如梦中的儿子最初出生、中间成长、最后死亡，这一切只是妄现。万法都如幻事、梦影、海市蜃楼。因此除了无实而现之外，真实中并无受者与所受。

如《心赋注》云："如须菩提意，若一切法毕竟空无所有性，今何以故，现有眼见耳闻法。以是故，佛说梦譬喻。(就像须菩提所认为的：若一切法毕竟空无所有，为何现今有眼见、耳闻等呢？为遣此疑，佛讲了梦的比喻）如人梦力故，虽无实事，而有种种闻见嗔处喜处，觉人在傍，则无所见。如是凡夫人，无明颠倒力故，妄有所见，圣人觉悟，则无所见。(好比人以梦的习气力，虽然梦中无有实事，但仍妄现种种见闻及生嗔、生喜之处。觉者在身旁一无所见。如是，凡夫以无明颠倒之力，妄见有种种事，圣人觉悟，则无所见。）一切法若有漏、若无漏、若有为、若无为，皆不实虚妄，故有见闻。(一切有漏、无漏、有为、无为诸法，都虚妄不实，因而有见闻。意即若诸法实有，则不成立见、闻等。)"

（二）理证分二：1、无受者；2、无受。

1、无受者分二：（1）无他领受；（2）无自、他领受之故，无受者。

（1）无他领受分二：①对于能受之心分三时观察；②对于境受分三时观察。

前者又分成两段做观察：A、心受同时及不同时都不成立领受；B、总说三时都不成立领受。

A、心受同时及不同时都不成立领受

即如此观察受与领受之心同时或不同时：

就时间而言，受与领受之心只有同时和不同时两种情况。如若都不成立，则证明受与受者并非实法。

若同时，则能受之心与所受之受无先后，以同时生故，受非以心领受，即：同时的异体无有“此在彼前”之故，互不观待，是无关别别性故，不成领受。

在名言谛中可安立心领受苦乐，但这并非真实有受者和所受苦乐。因为所受的苦与能受的心同时生起，则没有一者在另一者之前，如此两个实法并没有能生、所生关系，成了互不观待，故无法安立“领受”。

譬如，产房中有A、B两个婴儿同时出生，A正出生时，B已诞生，这说明即使此时A不出生，B也存在，可见B不是观待A而生。同样，A也不是观待B而生。如此互不观待，则无法成立能生、所生关系。

像这样，若心与受同时生起，则纵然此时心不生起，也有受存在，所以不是观待心领受了它而成为受。相反，

纵然此时受未生起，也有心存在，心也不是观待领受了受而成为受者。

总之要领会：如若心与受是两个实法，又同时生起，那么彼此互不观待，不成立一者是所受、另一者是能受。

若说：异时而先生受、后生心故，识转成了具领受相。

如果认为：先前的心没有领受的相，以后是首先产生受，后刹那的识随此转成有了领受彼受的行相。就如先前玻璃球没有颜色，后来以涂红色的因缘转成带红色的相。

驳斥：当心生时并无彼受，故非真领受，应成唯是忆念。即所有缘过去心都是忆念，以今时无故，不可能鲜明领受。因此，若观察缘过去的忆念，也唯是虚妄，过去法不住于现在故。

中观师驳斥：心生起的当时并无先前的那个受，故不是真领受了它，而唯是忆念。即所有缘过去经历的心都只是忆念，因为现今不存在当时的经历，所以不可能鲜明领受。因此若观察这种缘过去的忆念心，也只是虚妄而已，因为过去的法不可能安住现在境中。

比如对于去年草地上开的花，今年现在的心只能忆

念它，不可能鲜明领受当时的花香、花色，因为这些已经不复存在。没有作审察时，回忆中还在耽著过去的事。稍微观察就知道，过去的事已经息灭，只是自己的心在耽著它的影相。

B、总说三时都不成立领受

如是，能受之心已过去，由已灭故，不可能以此领受；现在及未来心，也以此不领受，理已证成。

像这样，当受生起时，有没有心能领受到它呢？心只有过去、现在、未来三种。过去的心已灭，不可能以它领受。现在的心也不可能领受，因为心与受同时，互不观待，没有能受和所受的关系。未来的心也不可能领受，因为未来的心生起时，受已灭尽，所以只是忆念，而不是真实的领受。像这样，三时的心都不可能领受，所以不成立受之外的心是领受者。

②对于境受分三时观察

如是，就境受而言，过去之受唯忆念外不得领受；现今之受不能领受；未来之受无有故，以现在识不可能领受。

像这样，再对境之受分三时观察。先问：当下的心能领到苦、乐吗？受只有过去、现在、未来三种。过去

的受已灭，除忆念外，不可能领受到它。比如：前刹那看电视的受，此刹那的心不可能领受到它；

再观察现在的受，受与心同时生起，所以不是一者观待另一者而生，故不成立领受；未来的受现在位没有，故现在识不可能领受到它。

（2）无自、他领受之故，无受者

如是，受自领受不应理，自于自转相违故，如前遮自证般。受外之识亦不能领受，刚说故。

像这样，虽然不观察时可在名言中安立自领受；但观察时，“自己在自身上运转”自许相违，因为：如果有一者在另一者上运转，则是两个不同的法，与“自”相违；如果只有自己一法，也分不出能受、所受两分，故成立不了“领受”，因为要有能领受、所领受的各异两分才成立领受，就像有人和奖品才有领奖那样。

此外，以受之外的识也不可能领受。从能受观察，无论过去心、现在心、未来心，都不可能领受；就所受观察，不论过去受、现在受、未来受，也不可能成为所领受。

如此若有领受者，则只有两种情况，要么自领受，要么他领受。既然均不成立，因此没有实有的受者。

2、无受

以真实中许无有彼受之受者，故真实中无受。

因为真实中根本得不到彼受的领受者，因此真实中无受。

总而言之，通常的想法是“实际存在某个受，以受者领受到了它”，但实际上这无法成立。

二、由此了知真实中无利无害

如是，于毫无受者我如梦幻般的蕴聚，以彼无自性的苦受云何成为损害？真实中全无利害。

如此，对于无受者我、仅如梦、幻般的蕴聚，以无自性的苦受如何成为损害？即不成损害。利益也是同样。因此说“真实中无利无害”。

世人说的“我受了苦，我享受到乐”，都是心在颠倒执著。认为“刀砍了我、他伤了我的心”等，实际也不是真有损害。

戊三、心念住 分二：一、明意识无自性；二、明五根识无自性。

一般情形破除微尘后，会认为色法是空性，但仍执著心是实有。为此，要抉择心无自性，之后住于心的无

生空性中，即是心念住修法。

对此分两步抉择：一、抉择意识无自性；二、抉择五根识无自性。抉择之后，会认识到心如幻事般，现而不可得。

己一、明意识无自性

意于根无住，于色中无住，
于内外无住，余处亦不得。
非身非余物，非合非独立，
彼无尘许故，心性本涅槃。

意识者，于内根中不住，于色等外境中不住，于二者中间亦不住，身内及身外诸支上不可得心，此外余处亦不可得。又意识非身自己，亦非余物，非相合而融于身，非身外独立存在。

意识有无分别和分别两种，此处指分别意识。在眼、耳等内根上没有意识安住，在色、声等外境上也没有意识安住，在根和境中间也只有一片虚空，没有意识安住。

其次，在身体的内部也得不到心。一般会认为心安住在心脏里，按照这种观点，如果把甲的心脏移植到乙体内，乙应当转成了另一种心。但实际做过心脏移植后，仍然是乙的心在相续，证明心识不是安住在心脏里。

再观察，肺、肝、脾、胃等内脏里有没有心安住？即使观察到微尘之间，也没见到有心安住。

不但身体内部没有心安住，身体表面的眼、耳、手、足、胸、背等支分上，也没见到有心安住。身体外的其他处也得不到心。

而且，意识也不是身体，因为身体是众多微尘的积聚，有颜色、形状，意识则是心法，没有颜色、形状，所以不是同一种法。意识也不是身体外的色法，因为意识与色法的体性不同，根身、器界不可能是意识。

那么，意识和身体是不是如水乳相融般，心入在身体中与身体融合而住呢？也不成立，因为“融合而住”的情况只有两种，要么是他体方式，要么是一体方式。如果是他体方式，则应当说明心是住在身体的局部，还是周遍住于全身。如果只住在局部，比如住在上方，那么就可以在上、下两方同时扎针，如果心不移动，则只觉知上方的疼痛，而不觉知下方；如果心迅速移至下方，也只觉知下方的疼痛，而不觉知上方。实际上，上下两方都觉知疼痛，证明意识不是安住局部。

如果心遍住于全身，那么在身体某处产生感受时，应当全身都有觉知。实际上，当口中品尝美味时，舌头所产生的感受，并没有在皮肤、肌肉、血液等一切处出

现。这证明心不是遍住全身。

如果身和心成了一体，既然心无形无色，身也应当无形无色，如此成了无色界；或者，身有形有色，心也应有形有色，心识成了可见、可触摸的法。

最后观察：意识是不是在身体外独立存在？如果独立存在，那应当意识如何起心动念，也不能使身体当即反应，比如心气恼时不能随即发生身体呼吸急促、肌肉紧张等状况。事实不然，所以意识并不是在身体外独立存在。

彼无尘许成立之故，有情之心本自以自性涅槃。

经过如上抉择，以意识无尘许成立故，有情的心本来以自身体性而涅槃，即心识本是涅槃的自性。

《宝积经》等中也是按这样观察："心在身体中吗？在身体外吗？……"如此来抉择心不可得之空性。密宗大圆满的前行，也是以心不住内、不住外等观察心为无生空性。

己二、明五根识无自性

识先于所知，彼缘何境生？
识所知同时，彼亦缘何生？
所知后生识，彼时从何生？

此科观察五根识无自性的修法，分成“观察生”和“观察灭”两步进行。首先进行第一步：

一、观察生

“识”是以了别为体相。所谓的五根识，就是对于色法的了别、声音的了别等。而第六意识则是指在五根识取相之后，分别好坏、美丑等。如果意识不动，五根识就如明镜照物，只见长、短、方、圆，仅闻风声、雨声，即直接了别境相，不加任何增益分别。

现在要观察的是“五根识是否有自性”，如果五根识有自性或自体，则只有三种情况：一、识在所知前有；二、识与所知同时有；三、识在所知后有。下面次第做观察。

（一）识在所知前有

若眼识等先于所知色等存在，彼识缘何境而生？尔时无境之故，定无有境生起。

以了别蓝色这一现象为例，若眼识在蓝色前存在，则蓝色还不存在时，已有对蓝色的了别，那么此识是缘什么境而产生呢？在此识产生时并没有境，怎么会有对它的了别呢？无境之故，定无其有境（心）生起。

“等”字中包括耳识与声音、舌识与味道等各种观

待而有的心、境。例如观察喝咖啡的现象，如果了别咖啡味道的舌识在喝咖啡之前就已经有，那么当时了别咖啡味道的舌识是缘什么境而生？当时没有喝咖啡，怎么会有对咖啡味道的了别？显然不成立！

总之，这是以观待理抉择，当时有某境才有对它的了别；无某境则无对它的了别。因此，如果说识在所知前存在，因为当时并无所知，不成立有对它的了别，如此而破斥。

（二）识与所知同时有

若能知与所知同时生，彼识亦缘何者而生？即：识未生时，所缘缘未生故，无从生起；所缘缘生时，识已生故，能生亦不应理，以此成无关故。

倘若能知的识和所知的境是同时生起，那么此识是缘何境而生呢？之前，识没有生时，也没有所缘缘，不可能是由它生起；后来，当所缘缘生时，识也已经产生，也不能安立是由这个所缘缘产生，因为同时生的两个法并不观待，不成立因果关系。

举例说明：钟声和耳识同时生起，在耳识没有生起时，也没有钟声，不可能从钟声生耳识；而当钟声刚生起时，耳识已经产生，也不能说是由钟声产生。像这样，如果说识和所知同时生起，则无法安立识是缘所知而

生，故不成立。

（三）识在所知后有

若识于所知后生，彼时识从何而生呢？即：所缘缘已灭之故，于此，前时已灭的彼事现在是否存在呢？若存在，则未灭而成同时；若不存在而能生，应成以烧坏的种子能生芽，或者以兔角能生眼识等。

如果承许识在所知之后生，例如之前有蓝色，后来生起对蓝色的了别，那么后来并没有所缘缘，哪里有直接对它的了别呢？即观察：已经灭尽的蓝色现在是否存在？如果在生起取蓝识时还有蓝色，那应当蓝色还没有灭，所知和识应是同时产生，而非前后生起。如果当时没有蓝色，却还能生起对蓝色的了别，也应成烧坏的种子能够生芽，无有的兔角能够生眼识等。

再举例说明：

比如承许“前刹那生起咖啡的味尘，后刹那生起对咖啡味道的了别”，但是到了后刹那，前刹那的咖啡已经灭尽，怎么有对它的了别？如果这时有所知，可以有对它的了别；这时没有所知，哪有对它的了别呢？

还可观察两个实例：一、前刹那的灯光在后刹那时已灭，这时有没有对灯光的了别？二、前刹那的凉水到后刹那已转成温水，这时有没有对水清凉的了别？如果

说这时所知不存在，但仍有对它的了别，那么兔角也就能生眼识了。

二、观察灭

灭与不灭，与此同义。

这里观察是否有“灭”采取同样的思路。即：如果五根识是实法，而且到后来没有了，那应当说出它是怎么灭的。如果抉择到它的灭不成立，那就不成立它实有。

以下具体观察：

“五根识有灭”只有三种情况：要么在所知前灭；要么与所知同时灭；要么在所知后灭。

如果在所知前灭，则识灭后还有所知存在，但这无法成立。已经没有了识，就不能安立还有所知。比如人已经死了，现前的声音会是他耳识的所知吗？当下的饮食会是他舌识的所知吗？当然不是，因为心已灭尽，不可能还是这个心的所知。所以识所知前息灭不成立；

如果识和所知同时灭，那么在所知没有灭时识一定没有灭，识和所知也就成了同时存在，或者说同时生起。既然两者同时生起，彼此就没有因果关系，不能承许识是缘所知生起。但如果识不是缘所知产生，又哪里有独自成立的识呢？显然没有。所以识也不可能和所知同时

灭；

如果识在所知后灭，那么在所知灭后，应当还有对它的了别，这样一来就成兔角也能生眼识了。

到这里，既然三时的情况都不成立灭，也就不可能有灭。由此就证成了识没有灭，因此识不是实法。

到此便明白，原来五种根识无生无灭。也就是五根识实际上现而无自性。即单纯对色形的了别、对声音的了别等，都现而无自性，如同梦中的了别。

戊四、法念住　分二：一、总说诸法无生；二、别察因体果。

己一、总说诸法无生　分二：一、正说；二、断诤。

庚一、正说

如是诸法生，理当无了知。

如是，上述一切有为法及无为法之生，当无了知，本来无生之故。何者无生，于彼亦无住等，实则如同《中论》所说："不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去。"

按大小乘共同的说法，有生、住、灭三相的法为有为法，而择灭、非择灭等是无为法。按大乘不共的讲法，有事、无事都是有为法（有事是因缘所作，无事是观待

有事而立，因此都是有为法)，涅槃则是无为法。

对于有为、无为这一切法的生，根本没有个了知。因为可得的法，有对它的了知；不可得的法，则没有对它的了知。或者，在一切法上得不到自生、他生等任何生的方式，能获知什么“生”的情况呢?

再者，如果没有诸法的生，也就不会有它的住、它的灭、它的来、它的去等等。实则如《中论》所说:“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去。”意思是，无论什么法，原本没有最初的生，也没有其最终的灭；也没有先有后灭的断，又没有先有后有的常；还没有一体和异体，更没有它来和它去，也因此本来无有这八种戏论。

庚二、断诤　分二：一、断所立不应理诤；二、断能立不应理诤。

这是指说，实事师对于中观宗承许诸法无自性兴起两种诤论：一、所立不应理诤：既然你们说世俗法的有、无、来、去等无有自性，那么以无世俗的缘故，也就没有它的胜义。如此一来，安立二谛就不合理。二、能立不应理诤：你们成立二谛源自观察，而你们说能知、所知都无自性，按这种说法应当不成立观察。既然不成立观察，怎么能由观察安立二谛呢？因此不成立所立。

以下中观师须断除这两个诤论。

辛一、断所立不应理诤

如是无世俗，云何有二谛？
俗以他心立，有情岂涅槃？
此乃他分别，非彼自世俗，
后定有则有，无则无世俗。

一、断除“安立二谛不合理”的诤论

若想：如是一切所知法于一切时处都无少许生、灭等，则成无有生、灭、来、去等自性之世俗。何者不许世俗，于彼亦无胜义，以故云何有二谛？应成一谛。

“如是”即承接前文，如同上文所说“如是诸法生，理当无了知”，及由此推出远离生、灭等八戏。如此，一切所知法在一切时处都没有生、灭、常、断等，也就成了无有生、灭、来、去等自性的世俗（即如若生、灭等现相有其自身体性，可说真实有世俗现相。然而得不到生、灭等的自性，故根本没有世俗）。

如此不承许世俗法，则没有此等法的胜义法性（如同无有石女儿，则无有石女儿的真实体性），这样一来，怎么有世俗和胜义二谛呢？应成只有一谛。

对方坚持认为世俗法中的生、灭、来、去等必定有

自性，不然如果这些都无自体，那么说有二谛就成相违了，也就是你们不能说有许多世俗法，以及有这些世俗法的胜义法性。

对此，中观师分两段答复：(一)胜义中无二谛；(二)名言中有二谛。

（一）胜义中无二谛

答复：立二谛唯是所化者入道之门，胜义中无有断为二谛，即唯不思议法界真如为究竟实相。如是，正如经云："实相无生乃一谛，有者于彼说四谛，然而住于菩提藏，不见一成况四谛。"

中观师答：我们不是因为胜义中有二谛而如此安立。实际上只是为引导众生入道，暂时以善巧方便设立此途径。因为若最初就对众生宣说究竟实相，他听了会难以领悟，所以需设立门径来引导他进入。为此我们首先安立二谛，说既有世俗谛又有胜义谛，比如世俗谛中有因果、有轮回、有涅槃、有生灭、来去……等。到众生了解这些后，再来指示这些法在世俗中唯是如幻的缘起显现，而胜义中无生无灭。如此就使得所化渐渐能了解究竟胜义。

但必须知道，这只是方便而不是真实，因此说"唯是所化者入道之门，胜义中无有断为二谛，即唯不思议

法界真如为究竟实相”。意思是：真实中并无分割开的世俗、胜义两种法，若有分开的世俗、胜义两者，则会犯《入中论》说的三大过失。

那么，胜义的情形到底如何呢？唯不思议法界真如是究竟实相。“唯”，即如同佛经中所说“实相无生乃一谛”，也就是并非否认二、三、四谛之后，肯定安立有一谛。应当领会，这是指“唯不思议法界真如为究竟实相”。“有者于彼说四谛”：对这“唯一真如”，有人说成有四谛，即实事师认为有苦、集、灭、道四种谛，而并未说究竟一谛。“然而住于菩提藏，不见一成况四谛”：然而，按照住于菩提藏现见究竟实相而言，连一谛的体性也不成立，何况四种谛呢？

（二）名言中有二谛

胜义中无有成立二谛，而名言中许有二谛，实、现二者决定之故，如前文“许此为二谛”中所说。

“胜义中无有成立二谛”：即生、住、灭等是世俗，无生、无住、无灭等为胜义，如果胜义中有这样的二谛，那应当在以胜义理观察时得到。但胜义中不仅得不到生、住、灭等，也得不到无生、无住、无灭等，所以胜义中不成立有二谛，即诸法都是平等性。

“而名言中许有二谛”：即名言中可安立两分，世俗中有生、住等，胜义中无生、无住等，有如此二谛的安立，因为“实”、“现”二者决定故。意思是说，诸法既有它的真实相，也有识前显现的相，名言中定有这二种相的差别，故安立有两种谛。

或者说，实相中无生、住、灭等，现相中依因缘和合而生，有生、住、灭、来、去等现相。“名言中有二谛”就是这个意思。

二、断除“心无尽，则心立世俗无尽，故无涅槃”的诤论

又说：如是无有安立二谛之一的世俗有事自性，则所谓的世俗需以他心设立，并以此设立而成为彼者。如是则有情不能入于涅槃，因有情边际无尽，则心无尽；心无尽，则心立世俗应无尽。由此，灭尽二取戏论的涅槃何时也不容有。

实事师认为：如果世俗中的万法本无自身的体性，那就一定是由其他的心设立了它（也就是：由心设立才有它，心若不设立，则没有它）。这样一来，成了世俗万法都没有自己的体，而仅是由心设立。由于心无穷尽，心立出的世俗则无穷尽。如此，有情便不能入于涅槃。

文中“他”字显示了世俗法不是自性成立，而仅是

以他心设立。也就是说，世俗中的生、灭等并非不观待而独自成立，它们的显现只是由其他心设立。“以此设立而成彼者”，就是由心设立之后，便成了有生、灭、来、去等现相。

这样，有情就不可能入涅槃。因为：有情都有分别心，以有情界无尽的缘故，分别心应无尽；分别心无尽的缘故，定以心设立出生、灭、来、去等世俗万相；如此，世俗的现相就永无穷尽，也就无法入涅槃，因为只有消尽世俗现相才能入涅槃。

答复：何时也相续不断的此世俗显现，乃是由其他有情各自的分别心戏论而现，如同毛发、梦现等，并非彼涅槃者自前显现的世俗。因此，并非以其他有情还有二现戏论，则成无一人入于涅槃；也不由一者的能所二取消于法界，则使一切有情都无能所二取。

中观师答：就总体言，乃至还有众生的分别心，就有何时也相续不断的世俗显现。但这仅是其他有情各自分别心所现的世俗，并非释迦、弥陀等入涅槃诸佛自心前所现的世俗。就如翳眼前显现有空中的毛发，而无翳眼前并无此等显现；梦者心前有各种梦现，醒者心前一无所有。

如是，尽管在凡夫识前一直有自他、生灭、一异、

来去等现相，但这些并非涅槃者自前的显现，也即在佛的智慧中并没有分别心戏论的显现。所以，不会因其他有情还有二现戏论，就成了没有一人证入涅槃；也不因一人的二现消于法界，就使得一切有情各自识前的二现都消于法界。

下面再用梦喻表达此义：

譬如睡眠中的猛兽、洪水等相，无一不是分别心所立境性，而醒者已灭各自梦现，他人虽有梦现，无害彼者。

此情形犹如睡梦中显现凶残的虎狼、汹涌的洪水等，当然只是分别心所立境性，而不是自性成立。

比如梦见自己的身体被老虎咬而万分恐惧，或被淹没在大水中拼命挣扎。这些境界除了自心设立外，并非在显现处真有老虎和大水。无论当时老虎如何凶残、洪水怎样汹涌、自己的心多么恐惧，也只是一场幻觉而已。

而醒者已经没有了梦现，尽管他人梦中有此等显现，但对于醒者毫无妨害。（即梦者心前显现老虎撕咬、洪水淹没等，对于醒者无任何影响。）

“梦中的显现只是分别心所立境性，故无自性”，比喻“世俗中一、异、来、去等显现，唯是分别心所立境相，并无自性”。“醒者已灭梦现”，比喻“诸佛已灭

能、所二现”。“他者虽有梦现，不会使醒者也有梦现而不觉醒”，比喻“虽然总体上有情无尽故，有情心前的二现无尽，但这不妨碍诸佛灭尽二现而入涅槃”。

如《入中论》云：“此中犹如已觉位，乃至未觉三皆有，如已觉后三非有，痴睡尽后亦如是。”

就如《入中论》所说：在此世间中乃至未觉醒之间，梦中的根、境、识都是有的（如梦中有高山、见高山的眼根、眼识等）；而醒来，梦中的根、境、识一无所有。同理，无明痴睡中有根、境、识的显现，而在无明痴睡尽后，三轮、二取的法便消尽无余。

因此，若于能所二现极细习气也已退尽的涅槃界中成正觉后，还定有此等生等世俗之戏论，则观待自方应有世俗或戏论；事实不然，即无有一切世俗之戏论故，为般涅槃。

“二现极细习气也已退尽”，指十地时尚有的能所二现微细习气也已退尽。尔时便超出有学道，而至于佛位。若在佛的清净智慧中还有生、灭等世俗戏论，可说观待佛自方也有世俗或戏论。（颂中“世俗”解释成戏论，即妄识前显现的生、灭、来、去等现相，都与实相不符。）

“事实不然”：实际上，佛位连最细二现习气都已消尽。已消尽二现习气，则不会再显现能、所；不再显现能、所，便无余寂灭世俗戏论，此即是入涅槃。

《入中论》云：“尽焚所知如干薪，诸佛法身最寂灭，尔时不生亦不灭，由心灭故唯身证。”

《入中论》说道：以空慧之火焚尽二现的所知干薪，无余寂灭心与心所，而彻证诸佛法身。因为连最细习气也已灭尽，故成立是最极寂灭。

“尔时不生亦不灭”，即当诸佛现前法身时，以法身本是无为法，非因缘所成，故无生无灭。“由心灭故”，即由灭尽心王、心所之故（此指法身）。“唯身证”，即唯依报身，现证法身（原文直译为“彼以身作现量”，“身”指报身，“法身”则是报身之境，此是说法身依于报身而现量证得）。

如其所述，生等戏论网寂灭无余、如薪尽火灭般心与心所之行无余退尽，而成为法界现空双融无言中如水入水般的自然本智[6]，离一切边，虽遍见一切所知，唯是寂灭戏论之自性。尔时，退尽心与心所戏论之故，现前究竟智慧；已证自然智之故，寂灭妄心。

---

[6]以上一长串的话都在修饰“自然本智”。

“生等戏论网”，指生、灭、自、他等一切戏论如罗网般缠缚众生的心，使其不得解脱。现见空性的智慧则使生等一切戏论网寂灭无余，如同干柴烧尽、火便随之熄灭，寂灭戏论时，心与心所的活动便退尽无余。

“而成”之前是明示断德究竟，之后指证德现前。断、证本同时，断了也就证了。所断中，心和心所的相续之行为果，如火；生等戏论网是因，如薪。能断则是空慧，以其寂灭一切戏论网故，不复产生心和心所的活动，犹如干薪烧尽，火便随之熄灭。在寂灭生等戏论网之后，由于寂灭了一切所缘境，心和心所的活动便自然消失。如是退尽了一切心和心所之后，则现前自然本智，此即证德。

“法界”，指一真法性，为一切法流现之源；“现空双融”，指法界现与空原本不二；“水入于水”，即如前水入于后水，分不出前水、后水两个。即至此地位，没有境和有境的分别，或无有能、所（境：法界；有境：智慧）。诸法的究竟实相，本没有境法界和有境智慧的二法存在。尽断二障而成佛时，实相如何，便如何显现。

总结地说，乃至还未断尽二障时，在凡夫位和有学圣者后得位，都有能、所二现戏论。但这只是妄识所现，并非实相自性。一旦消尽妄识，则唯一显露自然智本面。

而自然智离一切边，即它不落于有、无等任何一边，或不偏住任何一相，此即是离一切边的智慧光明（果般若）。

“虽遍见所知，唯是戏论寂灭之自性”：虽然自然智周遍照见所知万法，但它并不落于任何边上，而是寂灭有、无、来、去、自、他等一切二现的自性（“自性”指其体性本自如此）。

“尔时”指成佛之时。一切心与心所的戏论消尽，现前了究竟智慧。或者，已彻证自然智的缘故，寂灭了虚妄分别。

当知，被凡夫虚妄分别所染，妄计戏论之心不灭，及心灭如灯灭般无有智慧，都是于正等觉极大毁谤，故为断除此见，应于甚深义引生定解。

须认识的另一要点是：佛智慧行境并非分别心所能测度，但有人被凡夫的虚妄分别染污，认为在佛智慧行境中戏论心仍不灭，或心灭后如灯灭般无有智慧，这都是极大毁谤了正等觉。因此，为断除此类邪见，应对甚深义引发定解。

应成派的论师和荣素班智达都曾说过“佛无智慧”，但这种说法不能只按文字表面理解。因为这仅是说“佛无有因缘造作的有为智慧”，并非说“佛无有自然智慧”。

在凡夫位尚且有观察智慧，在有学圣者位也有根本及后得智慧，偏偏在佛位如石女儿般无有智慧，这样说当然极大地毁谤了正等觉佛。麦彭仁波切曾在《荣素班智达全集》的目录上特别提醒：荣素班智达所说的“佛地无智慧”，唯是指佛地无有因缘所作的智慧。此处也应如此信解。

辛二、断能立不应理诤 分二：一、虽无实然观察应理；二、实有之观察不应理。

此处“能立”特指能成立诸法无生空性的诸多观察。“诤”是指实事师对此发出诤论：因为真实中说有观察是不合理的，所以观察所抉择的诸法无生也就不成立了。

中观师分两步断除此诤，即：首先说明观察的心与所观的境虽然都无实有，但在名言中安立观察并非不合理；其次，若像你们承许心与境实有，则安立观察反而不合理。

壬一、虽无实然观察应理

> **心与所观境，二者互依存，**
> **依照世共许，说一切观察。**
> **何时能观者，以彼观察时，**
> **亦须观察彼，应成无穷尽。**

观察所观已，能观无所依，
无依故不生，说彼亦涅槃。

一、心、境虽无实，但依名言谛说有观察是合理的

或问：若如你所说，能知、所知都无自性，则应成观察不合理。

实事师发难说：若按你们的说法，能知的心和所知的境都不存在，那么说有“以能知的心观察所知的境”就不合理，如同说石女儿的眼睛观察兔角后确认到兔角的体性那样。

即本来无有石女儿的眼睛和兔角，哪有用它的眼睛观察兔角呢？又怎么有由观察而抉择到兔角的体性呢？同理，能知的心与所知的境都无自性，哪有能知观察所知呢？又怎么由观察而得出“诸法无生”呢？

所以胜义中“能知的心观察所知万法后，抉择为离戏空性”并不成立；名言谛中，能知的心观察所知法后建立三世因果、佛为量士夫、佛法是解脱道等同样不成立。

答复：有境观察心与境所观二者并非自性成立，而唯是互相观待而立。因此，这仅是依照“未作审察、世间共许为真有”的名言，而说一切观察，故极合理。

中观师答复：很显然，观察的心、所观的境都不是自性成立，因此并无实有的能知、所知和正理，也不成立“能知之心以正理观察所知”是实有的事。但我们说的“心”和“所观境”，仅是一者观待另一者而立。因此我们说的“观察胜义或世俗”，都只是依照“未作胜义理审察、世间共许为真有”这样的名言，去说由观察而抉择世俗中的因果、安立三宝是皈依处等，或者去说观察而抉择胜义中诸法无自性等。并没说过实有能知和所知，以及实有自心观察所知而抉择万法。

二、断除“能观应成无穷”的诤论

回应：为悟入依分别而起的戏论诸法全非实有，何时以自性不成立的能观或观察心观察一切境时，由彼能观不能自作对境而观察之故，尔时第一能观又须以第二者观察等故，你的能观应成无穷。

“依分别而起的诸戏论法”，指依于分别能知所知、自他、轮涅、苦乐等而现起的戏论诸法。“分别”，即现起诸戏论的原因。指“戏论”并无自体，唯是由分别现起。此处说中观师观察的对象是一切戏论法；观察的目的是悟入戏论法无实。

“自性不成立”一句是承接上述“观察心和所观境并非自性成立，而唯是观待假立”，即能观之心非独自

成立，而是观待境成立，因此并无自性，属于戏论法之一。现在要得出“一切戏论法都无实”的结论，则必须对这“能观之心”也做观察，不然就没有涵盖到一切戏论法。

这样一来，以观察的心观察诸境无自性时，能观者自己也要被抉择为无自性。然而它不可能作为自己观察的境，所以又要由第二个心来观察它。第二个心同样要被抉择为无自性，它也不能作为自己观察的境，又需要由第三个心来观察它。这样辗转推求，观察者就成了无穷无尽。既然无有穷尽，那就永远无法完成此观察，也就无从得出“一切戏论法都无自性”的结论。

就像全球的调查局要通过调查来得出“全人类都是假人”的结论，调查员本身也是人类之一，所以也要被第二个调查员调查；第二个调查员也是人类之一，又要被第三个调查员调查……如此一来，永远完成不了调查，也就无法得出“全人类都是假人”的结论。

答复：对于所观诸法，观察而见无实后，领解不住生与无生等任何边。尔时于能观无有“是此”的取之所依或境，彼时无有心投注的依处或境故，彼有境不生，而寂灭一切戏论。由此说彼能观亦如波入水，于法性中以自性涅槃。

“尔时”，是说初学人不是一下子就能达到。首先要对他解释“生者非生”、“住者非住”、“灭者非灭”等，要像这样来辨明二谛，即世俗中有生、住、灭等，而胜义中无生、住、灭等。“尔时”指到了不必轮番观察，已经能修到真实胜义的时候。当时，没有心投注的所依或境时，其有境则不产生，而寂灭一切戏论。

尔时，非但生、住、灭等，连观待生而立的无生、观待住而立的无住、观待灭而立的无灭等，对这些做观察时，胜义中也根本无有。总的就是一切生和无生等观待而立的境一无所有。尔时，并非住于无生、无灭等单空境，而是一切分别承认的法或者一切观待而立的法全然无有。

像这样，诸法本来没有观待而立的境，既然所观的境一无所有，那么怎么会独立地生起有境呢？所以根本不生有境之心，如此便寂灭了一切戏论。

“如波入水”，指能观之心自己也在法性中以自性涅槃，即其自身也离一切戏论了，在这么一个法性中契入了。

壬二、实有之观察不应理

彼宗于心境，极难立谛实，

若由识成境，依何立识有？
由境立识有，依何立境有？
由互观待有。二俱成无实。
无子则无父，子为从何生？
无子必无父，如是二皆无。
如由种生芽，从芽知有种，
由境所生识，何不知有境？
以彼异芽识，虽知有芽种，
然于知彼境，以何知有识？

这里所谓“实有的观察”，指不但观察者的心实有，而且所观察的境也实有。“不应理”指“以实有的心观察实有的境”这一立论不合正理。对此，以下按略说、破救、总结这三个次第展开论述：

一、略说

若按实事宗所说，心境二者极难安立实有，无能立之量故。

中观师首先做出简要的论断说：按照你们实事宗所说，心境二者极难成立实有。因为：要成立心、境实有，必须用量来成立，而你们没有能成立心境实有的量（“量”指无欺的心或者符合事实的认知）。

接下来是不断破除实事师的补救：

二、破救

（一）破除“心境彼此证成”

若说：由“识成立量”成立有境义[7]，即以此识量，见其有故。

针对中观师所说的“心、境无法成立实有，因为无有能成立的量”，实事师答复：由“识”这个能成立的量，成立“实有种种境义”。即：由于识见到了境，所以成立境义。比如：以眼识成立实有色法，原因是眼识见到了色法；由耳识也成立实有声音，因为耳识确实听到了声音。所以以“识”这个量可以成立种种境义，并非没有成立的量。

破斥：依据何者成立识实有呢？对它，以识自证，胜义中不成立；由他识成立，也应成无穷；此外别无能立。

中观师破斥：你们说真实中有这些色、声等境，理由是：“眼、耳等识见到了它们存在”，那么你们是依据什么来成立“真实有识”呢？能证知这一点的，要么是

[7] 境义：指境上色、声、香、味、触等义，比如一棵树有枝、叶、花、果，种种形、色、香、味等，即是树境上的种种义。

心自己，要么是心之外的他心。但是，“心证知自己”在胜义中无法成立，“以他心证知而立”也成了无穷。像这样，自证不成立，他证也不成立，这之外再没有成立的方式。这样，你们说的“由识成立境有”就没有能立了！

这里要领会的要点是：名言中不审察时，由向外取境的识能成立有种种境，以内明知的识能证知自己，然而实事宗承许的是实有的识，因此自证和他证都无法成立。

又说：现量取到实有的所知或所量之故，成立有识。

实事师又回应说：由“现量取到了实有的所知”这一点能证成真实有识。

比如：现量取到了真实有的红色，可以证明实有眼识；现量取到了真实有的香气，也可以证明实有鼻识。像这样，就是由“现量取到了所知”这一点成立真实有识。

那么，依据何者成立有所知呢？

答：依据识！心、境彼此以一者成立另一者。

中观师对此质问：你们是依据什么来成立真实有这些所知境呢？

实事师回答：我们是依据识来成立实有所知。总之，心、境是互相证成。

举例说明，我们看见眼前这一页书，“有眼识”和“有这一页书”是互相证成。也就是说，如果问：怎么成立有这一页书呢？回答：因为有对它的了别。那又怎么成立有眼识呢？回答：因为有它所了别的这一页书。又好比舌头尝到了麻辣滋味，舌识和麻辣味也是彼此证成。也就是：怎么成立有麻辣味呢？因为有对麻辣味的识别。如何成立有舌识呢？因为有它所识别的麻辣味。

总结来说，就是“因为有了别境相的心，所以成立有境；因为有所了别的境相，所以成立有心”。

对于这个立论，中观师按照下面两步来破斥：

1、“观待有”并非“自性有”，故胜义中无有心、境

破斥：此“有”并非以自性成立，彼此一者观待另一者而有，如同长、短。因此，立一者时另一者不能为喻，以尚未成立故。以此，胜义中当无二者。

中观师破斥：你们说的“由一者成立另一者”这样的“有”，并非以自性成立。这样观待他法而立的“有”，就如同长、短观待安立那样。意思是：这只是观待他法而立的缘故，无有独立自性，或非实有。所以在心、境

二者中，当安立一者时不能以另一者作为根据，因为另一者还没成立它实有。像这样，因为心、境二者只是观待而有，所以胜义中并没有心、境二者。

“长短喻”的意思是:“长不自为长，待短乃为长；短不自为短，待长而为短”，即长、短并非独自成立，而需要观待另一法才有此安立。

例如：树自身不成立高或矮，相对小草是高，相比大楼又是矮，所以树的高矮只是相对假立。进一步，连高矮的程度也是相对安立，比如相比人，树比较高；相对蚂蚁，树特别高；相对大楼，树比较矮；相比万米的高空，树特别矮。像这样，树自身上没有自性成立的高、矮，故胜义中必定得不到高、矮或长、短的实法。试想一下，长、短仅是心假立，哪会在真实中存在呢?

懂得这个“长短观待而立”的道理，类推可以了知心、境也是如此，正所谓“心不自成心，待境而成心；境不自为境，待心以成境”。意思是说：观待具体的境，才成立是哪种心；观待怎样的心，才成立怎样的境。此外“不观待境而独自成立为某一种心”以及“不观待心而独自成立为某一种境”都是没有的。

下面就举些例子来说明这两层道理:

（一）“心不自成心，待境而成心”

比如我们在电影院中看电影，当时生起怎样的心完全观待面前在放映什么影片。也就是说，电影中出现了怎样的人物、情节和声音，就生起相应的眼识、耳识和意识。这些心识没有一个是不观待境而独自成立。即当时生的心完全观待境而发生，没有一个独自成立。比如看的是喜剧片，就生起一系列观待它而生起的欢喜等心；看的是恐怖片，又生起一系列完全不同的恐怖等心。在放同一部影片的过程当中，每个刹那的境相不同，每个刹那的心也就不同。所以心仅仅是观待境而有，并非自性成立。

又好比我们进了一家餐馆吃饭，在吃饭的过程中会生起哪些心一定观待着环境。也就是说，我们进的是哪家餐馆，里面有哪些环境设施，我们坐在哪个席位上，看到了什么人，听到了什么声音，点的是哪些菜，怎样品尝。这个过程中生起的种种眼、耳、鼻、舌等识，唯一观待境界而决定它的内涵。如果我们换到另一家饭店，见到的是截然不同的色、声、香、味等，那发起的必定是另一系列不同的了别。所以说“一番缘境一番心，随缘幻现心非实”。

（二）“境不自为境，待心以成境”

比如我们观察：印度境内的恒河是怎样的境？有没

有不观待心识而自成的恒河? 绝对没有! 因为人类的心见它是河水，饿鬼的心则见它是脓河，天人的心又见它是甘露……像这样，观待不同的心，而显现不同的境，显然识外无独自成立的恒河。不然如果有独自成立的恒河，应当任何众生在恒河前都见到同一体性的恒河，而不可能是不同心现不同境。但实际上，众生的识不同，所见的境就不同。可见境不是独自成立的法，而是观待心成立。

下面再举些例子来说明:

古代有个孝子孟宗。有一年冬天，他父亲生病，孟宗就去找竹笋。找不到，他就抱着竹子痛哭，结果竹笋生出来。还有一个越王，当他把一杯酒倒进河里时，三军的将士喝了河水都醉醺醺的。还有李广小时候就没有父亲。他问母亲:“我父亲在哪里? ”母亲说:“你父亲以前被老虎伤了。”李广就带着弓箭去捉老虎。进入山中，天快要黑了，他见眼前一物像是老虎，挽弓一箭，直接射入“老虎”，连箭羽都射进去了。近前一看，只是一块大石头。

试想: 冬天哪有笋呢? 若境是离心而独自成立，那么孟宗抱的只是无笋的竹子，无论他念“笋”的心有多强，也不可能显现“竹笋”。所以说竹笋不是独自成立，

而唯是观待孟宗的心识所现。

再来观察：李广当时入山射虎时，他认为眼前是一只老虎，所以才一箭射入。等到他见到只是一块大石头时，再想射入就不可能了，因为他心识前现的是坚固的大石。总的我们要认识到境相都只是观待心而现，并非实有。

像这样，心、境只是观待而有，不是自性成立，所以都不成立实有。也因此在安立心、境中的一者为实有时，另一者不能作为根据。例如安立眼识实有时，不能以实有色境为根据。安立色法实有时，也不能以实有眼识为依据。这就像梦中的心、境都是妄现，不能说“梦中实有山，因为梦中的心看到了”，也不能说“梦中实有尝美味的识，因为梦中有尝到的美味”。

2、以“父子喻”显示“心境无法彼此证成”

譬如无子则无父，无施设父故。如是无父，子又从何而生？无因之故。二者都不应理。

这个比喻是说：如果没有子，则安立不了父，即父不可能不观待其子，而独自成立为父；而没有父，子又从哪里来呢？即子不可能不观待父，而独自成立为子。因此说真实中有父和子都不合理。

譬如“无有施设之子，则无其前之父”，如是心境二者中，所立一者不成，如子；其前能立另一者则不容有，如父。以此终将无有心、境二者。

首先回顾一下对方的立论。他们说：“境是真实有的，因为有能了别它的心”；“心也是真实有的，因为有它所了别的境”。这里中观师用父子的比喻破斥说：境尚未成立实有，哪里能以它成立心实有呢？心没成立实有，哪里能用来成立境实有呢？或者，换过来说：以心尚未成立实有，哪里成立境实有呢？境没成立实有，哪里能用来成立心实有呢？

总之，这就像没有能施设父亲的儿子时，也就没有这儿子面前的父亲。同样的道理，如果心、境彼此观待而立，那么所立的一方还没成立实有时，能立的另一方必定没成立，因此无法以这个能立证成所立。

再举一例说明：

比如对方说：狗的身体是真实有的，因为有对它的形状、颜色等的了别。破斥：狗的身体还没成立实有，怎么成立对这身体的了别是实有呢？如果识没成立真实，又怎么能由它证明真实中有狗身呢？

所以，如果承许实有，则比喻中的父子、意义中的心境都无法成立。而仅从世俗观待而论，则都可以成立。

所以中观宗的说法非常合理。

（二）破除“由果识了知有因——所知”

复念：如此则不说“互相观待而立”，然而所知的果是识，以此了知有所知，有何不可？如同由种生芽，从芽知有种。

这时，实事师知道了“由互相观待而成立心、境实有”在道理上讲不通，他就再从因果上安立。

他想：以“所知境”为所缘缘而生起眼识等果，所以从“生了识”就能推断有它的因——所知境存在。按这样，由果识推知有因——“所知境”有什么不对呢？就像芽生于种子，从“生了芽”就能推断有它的因——种子。

拿“取蓝色”的例子来说，如果没有所知境——蓝色，那一定不产生对蓝色的了别。而现在生了“对蓝色的了别”，就能由此推断有它的因——蓝色。同样，我们从“生了识”能推断有它的因——所知境。

推展开来，我们心中生起过种种了别，即有对各种人、事、物或色等五境的了别，既然生了这些了别，那一定是有所知境。不然，如果一无所有，怎么会有这些了别？所以从果上生了种种了别，就能推断因上有种种所知境。

以下中观师分两段破除：

1、破比喻

破：此喻不当。因为“以芽推知有种”并非仅以芽自己了知，而是以芽外的他识在衡量果芽后，了知其有前提之因——种子。即：此是分别明见种、芽二者后，由“知因果量[8]”而知，并非无“知因果量”之前提，仅以见芽而知。

中观师首先破斥对方的比喻。中观师说：你举的比喻不恰当。因为由芽而推知有种子，不是芽自己知道有种子，而是以芽之外的心在衡量果芽后，才知道产生它必有种子这个前提。

这里说的“衡量”，是指从正反面做出推断，也就是这样观察：只有种了这个种子，才生那个芽；没种这个种子，就生不出那个芽。由此看出：先前种的种子和后来生的芽是能生、所生的关系。这是以芽之外的心通过观察，才知道种子和芽是因果关系。比如某处有一块空地，以前根本没有芽，后来春天在这里种了种子，又常浇水、施肥，就渐渐长出了芽。联系前后的现象作观

[8]知因果量：指以正理推知两法有因果关系的比量。例如见到燃火便生起烟，火灭了烟也随之息灭，从这里推断火和烟是能生所生关系。在这样认定之后，无论见到什么烟，都能推知有它的前提之因——火。

察：如果没有种那些种子，根本不会生这些芽；种了那些种子，才生这些芽。所以生芽要以种子为前提。

总之，对这件事不是还有犹豫，也不是碰巧猜对，而是排除了不定、碰巧，真正有个“推知因果的比量”才知道的（或者，这唯是由正反面的推断在获得认定后才知道的）。若没有“知因果量”这个前提，仅见到芽不可能知道有种子。即若心未见过种子，又没经正反面衡量而认定种子与芽为因果关系，仅凭见芽不会知道它有前提的因——种子，因为芽自身上并没有种子。

2、破意义

何以故？即推知彼境存在的因（因由）是识，就识自身而言，以何种根据了知它实有呢？胜义中自证与他证都不成立。

为何这样说呢？因为“由芽了知有种”，是以芽外的识见到有芽并衡量后，才知道有它的因——种子。但在“由识了知有它的因——所知”这件事里，以何根据知道真实中有这个识呢？胜义中，识自证必定不成立，他识证知也不成立，所以并无根据成立真实有这个识。既然不成立“有识”，怎能以“有识”为根据，而推知实有它的因——所知呢？

即：如果所生的识是一种妄现，则不能依据它而推

知能引生识的境为实有。就像梦中生的儿子虚妄不实，无法由这虚妄不实的儿子成立他的母亲为实有。

三、总结

以此宣说了承许实有之宗，名言难以应理；而承许假立之宗，名言极为应理。

这是对以上法义的总结。

己二、别察因体果　分三：一、因抉择为无相；二、体抉择为空性；三、果抉择为无愿。

庚一、因抉择为无相　分二：一、遮颠倒；二、说真义。

辛一、遮颠倒　分二：一、遮无因；二、遮非因计因。

壬一、遮无因

首由世现量，知见一切因，
莲之茎等别，乃由因别生。
因别由谁作，以前因别生。
何故因生果，前前之因力。

分三：一、略破自然生；二、断诤显示缘起生；三、结成万物有因。

一、略破自然生

顺世派等认为：譬如荆棘的尖锐、孔雀翎羽的色彩等，谁也未造作，万有都是自然而生。

顺世派承许万物无因而生，以“三喻一理”为能立根据。“三喻”为：一、草地上自然生长蘑菇，比喻万物无因而生；二、尘埃被风卷走而消失无迹，比喻无果而灭（即人死如灯灭，无有后世和解脱，故为后世和解脱而修行毫无意义）；三、日轮东升西落，河水流向低处，荆棘形状尖锐等，比喻本性而生。“一理”即：前后世等不存在，未现量见故（即前生后世、地狱天宫、解脱涅槃等都不存在，原因是没有现量见到这些法）。由于他们否认前后世、善恶因果，以及为后世、解脱和成佛而修行，故一切行为都是为追求现世享乐。

“荆棘的尖锐”，指并非工人裁剪而成。“孔雀翎羽的色彩”，即孔雀羽毛上蓝绿等色彩及圆点等花纹，并非画家描绘而成。“等”字包括：太阳东升西落，并非由谁预先安排；河水向下流淌，并非由谁推动疏导；豌豆呈现圆形，并非由谁设计制造等。像这样，万物都是自然而生，并非造作而成。

以下中观师分两段次第破除：

（一）、现量破除

破斥：首先由世间现量，于一切果都现见能生各果的一切因，不可能见无因而生，

中观师破斥：比如以世间现量见到芽由种生、火由柴生，像这样对于一切果，都见到能生此果的一切因，不可能见到它无因而生。

如《释量论》云："若此有彼生，若此变彼变，说此是彼因，此于彼亦有。"

如同《释量论》所说：若有此法，则生彼法；此法改变，彼法也随即改变，有这种"彼随此行"的关系，则说此法是彼法的因。而这"此有则彼生、此变则彼变"的情况，在荆棘的尖锐、莲花的茎、叶等上也同样存在。

例如：有荆棘的种子，才长出尖锐的荆棘；种子被烧焦或未以水滋润等，则不生荆棘或长得弱小。因此，荆棘是种子、水、土等因缘所生，并非无因自然而生。

（二）、比量破除

此处仅以现量作表示，亦含比量。

顺世派被称为"寻思之王"，因为他们只承认现量而不承许比量。故而此处针对对方的情况只以现量破除。即：以你们也承认的世间现量来观察，见到任何果都有能生自己的因，没有一法是无因而生，故自然生决

定不合理。

“亦含比量”，即此处也包含以比量成立“果必有因”。比如见到某处冒烟，便能推断那里有火；听到“哗、哗、哗”的声音，即能推断附近有水。像这样，以世间比量也能推断任何果都是因缘所生，而不是无因生起。或者这样推理：万物并非无因生，因为无因则成恒有或恒无，不合事实。

二、断诤显示缘起生

若念：譬如莲花的茎、叶等种种差别，因上不见之故，有彼种种差别之因不应道理。

比如莲子为白色、圆形，在这种子上见不到莲花茎、叶等形、色、香、味等种种差别。因此说有这些差别的因不合理，以因上不见此等差别故。

驳斥：若因上实有果，岂能成立因果？然而现见莲花的茎等不依自种则不生，彼等系由种子而生。因此，果之差别是由因之差别而生故，即果有种种差别，如是因之功能差别也成立有种种。

中观师驳斥：如果种子上真有果位茎、叶、花等上的种种色、香等，那如何能成立因和果呢？必须是两个不同的法，由一者生另一者，才成立为因果。因上已经

有果，怎么能成立是因果?

实际上，莲花的茎、叶等不依靠自身的种子则不能产生。没有种子，或未以水滋润，则不生起莲花的茎、叶等；而种下种子，并以水滋润，便渐次长出。由此可知莲花的茎、叶等是由其种子所生。

因此，果的差别由因的差别出生之故，果上有多少茎叶等物的色、香、味等差别，因上便有多少能生功能的差别。比如有能生茎的功能、能生叶的功能、能生花的功能等。细致地说，果上有多少片叶、多少朵花，每朵花、每片叶有多少种色、香、味等显现，因上就有这么多能生功能的差别。

譬如电脑做出多少种计算、编辑、画图等作业，就有多少种能作功能的差别。果上做出某事，因上必具相应之功能，因上不具功能，果上则无法做出。

与此类似，果上有茎、叶、花等的色、香等差别，则种子上必定有能生此差别的功能，若种子上不具这些功能，则决定生不出如是差别。具体来说，种子上没有生红花的功能，果上就生不出红花；没有长绿叶的功能，也长不出绿叶；只有能结三个果的功能，就结不出十个果；只有长到半米高的功能，也长不到三米高等等。

所以，虽然种子上不见红花、绿叶、茎杆等差别，

更无有其色、形、香、味等差别，但现见由种子产生了果上的种种差别，所以成立种子上具有能生此等的功能差别。

问：如是，因之种种差别为谁所造？

对方追问：这些因上的种种功能差别是谁造成的呢？

答：并非由任何其他作者所造，彼种子也是无有自因则不容生故，乃是由彼前因之差别所生。

中观师回答：这并不是其他作者造成的，而是由能生种子的因缘所造。此因缘尚未聚合，则不可能生起种子，故种子亦由其自因所生。种子观待自因则是果，其功能差别是由能生因的功能差别所生。

若说：既然彼因有种种功能，何故现今的麦种只生麦芽而不生稻芽？

对方质问：既然一粒种子具有各种功能，能出生茎、叶等上的种种色、香等差别，为何现在麦种只生麦芽而不生稻芽？为何不生其余一切万物？

答：现今的麦种并非自在持有种种功能，此是由前因之力而引出能生自己同类之自性故。此即诸法法性，谁也无力紊乱。

(“自在持有种种功能”:比如麦种不仅持有生麦芽的功能,还自在持有生稻芽、生豌豆、生猪马牛羊等各种功能。“自在”即不受因缘支配。)

中观师回答:虽然现在的麦种有能生麦芽各种差别的功能,但并非自在地持有种种功能,原因是:它持有的功能是由自己的前因决定。即先前的麦种、水、土等因缘和合而产生现在的麦种,由前因之力决定它只有生同类果之功能,而无生余果之功能,因此只生麦芽而不生稻芽等其他法。

“此乃诸法法性,谁也无力紊乱”:“此”即任何因都只能生与自己同类之果。“法性”点明法尔如是(诸法体性本来如是)。

比如种种苦乐差别是由种种善恶业差别而招感。推及一切万法,都是如是因生如是果,毫不紊乱。这是法尔如是的规律,无人能令一种因生起与自己不同类的果,永远不会有行善受苦、作恶得乐、造地狱因生天堂、集生死业得解脱等情况。

由“果观待因而生”这一点能了知果的差别源于因的功能差别,但是归根究底这一切唯是法尔道理。也就是问到究竟处:为什么因只生同类果而不生其他果?只须回答:“法尔如是。”比如问:为什么水是湿性?回答:

这是由能生水的湿性因缘集聚而造成的。继续问：为什么这些因缘聚合就形成了水的湿性？只须回答："法尔如是。"像这样，"因只生同类的果"是诸法的法性，谁也无法紊乱。

三、结成万物有因

因此，无因则成恒有或恒无，而万物都可见时处间或性故，成立具因。

这是总的以理成立万物都有各自的因。即：如果万物是无因而生，那就成了恒时有或恒时无。比如：如果莲花是无因而生，那应当一年四季都生莲花，不仅在水里、在陆地上，连山崖上、虚空中也应当恒时生莲花。因为不需要任何因缘就能自然生莲花，所以应当像此时此处生莲花那样，一切时一切处都生莲花。相反，如果此时此处没有生莲花，也应成一切时一切处都不生莲花，原因是：如果在另一时另一处生了莲花，那就问：为什么彼时彼处生了莲花，而此时此处不生莲花呢？既然彼时彼处无因能生莲花，那么此时此处也生莲花才合理。所以如果此时此处不生莲花，就成了一切时一切处都不生莲花。

总之，承许万法无因，则有恒时有或恒时无的过失，

而不可能有时间或处所的间或性（即某时某处方有，余时余处无有）。

由此可知：如果生某个法有时间和处所的间或性，那就绝对不是无因而生。但现量可见万物都有时间和处所的间或性。比如：旃檀树只在印度某些地区生长，不在西藏等其他地区生长，这是处所上的间或性。草原上的鲜花只在夏季开放，不在冬天等其他季节开放，这是时间上的间或性。冬季河水结冰、夏天则不结冰，印度产大象、汉地不产大象等，也都是时处间或性。“时处间或性”，指万物此时有、彼时无，此处有、彼处无，并非一切时处都有或都无。

壬二、遮非因计因　分二：一、遮具心自在天为因；二、遮无心色法为因。

此处“非因计因”指本非万物之因，但由熏习外道邪见而将其计执为因。外道中，除顺世派承许万物无因生之外，其余都认为万物有因。这又分为两类：一、承许具心的自在天为万物之因；二、承许无心色法为万物之因。以下依次破除这两类邪见。

癸一、遮具心自在天为因　分三：一、观察因自在天；二、观察其所生之果；三、观察生果之相。

子一、观察因自在天

自在许生因，当说彼为何？
若谓诸大种，唯名何徒劳？
地等是多体，非常净非天，
不动足所践，彼非自在天。
自在非虚空，非我前已遮。
作者不可思，非思说何用？
许彼生亦何？

一、略说他宗

自在天派等说：常住、自然、遍知的自在天经思维后造作一切世间。

对方承许常住、自然、遍知的自在天是万物的创造者。（此自在天具备三个特点：一、常住不灭，并非生灭之法；二、法尔自成，非因缘所生；三、遍知一切，能自在造作万物。）其造物的方式为：首先思维该造作哪些事物、如何造作等，思维后便按自己的设想，造作情器世间的万物。

二、逐类破除：

以下多数内容都不是自在天派自己的教义，但这样假设好各个方面逐类破除，会使人深信安立自在天为造

物主毫无根据。也就是，无论安立自在天为何种体性，都无法以正理成立。

（一）破除自在天是四大体性

问：若自在天是众生之因，首先应说明自在天的自性为何？答：是诸大种。

中观师提问：你们说自在天是造作一切众生的因，那么应当首先说明自在天是什么体性?

对方回答：自在天是地、水、火、风四大种体性。

破斥：对此，我也承许由诸大种生诸果色，因此是因。所以你取名为自在天，我则取名为大种，仅是名称上有差异。如是，名称可由人心随意取故，徒劳费力建立自在天有何作用？即作此不应理。

中观师破斥：名言中，由地、水、火、风四大种产生各种果的色法——色声香味、眼耳鼻舌等，因此四大种是众生之因，这一点我也承许。所以，对它你取名为“自在天”，我则取名为“大种”，只是所取的名字有差别。但是名字可以由人心随意安立，比如对支撑房梁的圆柱体可取名为“柱子”，也可叫它“瓶子”，或者“猪”、“马”、“牛”、“羊”等，怎么取名都行。所以你煞费苦心地建立自在天，说它常住、自然、遍知，是所供的天

尊，又说它如何由思维造作万物，做这些有什么用呢？

然而，你所许的自在天有常、一、应供等差别，而地等大种则是多体、无常、不净，无有心识活动、非所供天、为足等践踏、非恭敬境等，因此，彼大种非自在天，所许自在天之性相与彼相反故。

进一步由自在天的体相与大种相反，否定自在天为四大体性。

比如：大种有地、水、火、风四种体性，在地等上又有此方的地、彼方的地等不同部分，因此大种是多体的法，而自在天是独一的法，怎么能说二者相同呢？其次，地等大种刹那即灭，而自在天常住不变，又怎么会相同？而且四大种污秽不净、无心识活动、非信徒供奉的天尊、是足等践踏之处、非恭敬礼拜之境等，而你承许自在天清净、有种种思维、是信徒供养之处、非践踏之处、是恭敬礼拜之境等，由于有诸如此类的种种差别，所以自在天并非四大体性。

（二）破除自在天是虚空体性

若说：自在天是虚空。破斥：虚空无有能生果的造作活动，故非自在天。

如果对方说：自在天是虚空的体性。

破斥：你们说自在天是经过思维后造物，思维就有心理活动，但虚空没有任何能生果的造作活动，因此不是自在天。

（三）破除自在天是我的体性

自在天也不是我，前文已遮故。

自在天也不是我，上文在抉择无我时已经遮除。

（四）破除自在天是不可思议体性

又说：自在天的自性以见世间量无法思维，故无上述过失。

对方又说：自在天的体性以见世间量无法思维到。也就是，凡庸的心识即使未被错乱因缘染污，也只能思维衡量根识的境界，但是自在天的体性已经超越世间所见，非分别心所能思维，因此没有上述过失。

破斥：若自在天非所思之境，说彼为作者有何作用？凡是言说要由思维了知后再说，尚不知彼为何相，谁说彼是作者呢？若对因作者一无所知，承许“此等果由彼生”又成何事呢？需要各别了知所生、能生及了知因果后再说，否则应成石女儿等也是作者了。

中观师破斥：如果自在天不是思维的境，那么说他是万物的作者有什么用呢？凡是言说都要由思维了知

后再说，现在对于自在天一无所知，谁会说它是万物的作者呢？就像对某人一无所知，能说他是从事什么职业呢？一无所知还安立是此、是彼，不是凭空捏造吗？

而且，如果对作者一无所知，还承许“果是由它产生”又成了什么事？意思是说：你们承许自在天并非世人心识所能思维，因此没人见到过它，这样还说“万物由它生”显然是无稽之谈。

不然，如果根本不知道“能生者是谁”，“它与万物是否为因果关系”也没有观察确认，就信口说这是万物的作者，那么应成石女儿、龟毛、兔角等或者一切不相干的法都是作者了。

其实，认定一个法是作者，需要了解所生是谁，能生是谁，而且要观察到有这能生才生那所生，没有这能生就不生那所生，这样确认到二者是因果关系之后，才能说它是作者。比如：先要知道所生是哪个小孩、能生是哪个女人，又要了知小孩确实是这个女人生的，不是别的妇女所生，这样认识了女人是因、小孩是果之后，再说这个女人是那个小孩的母亲就很合理。而你们对于自在天一无所知，没有见到它与万物的关系，还说它是万物的作者，当然不合理。

子二、观察其所生之果

彼我及地等，自在岂非常？
识从所知起，苦乐由业生，
彼生何果耶？

分二：一、从所生果分常与无常二类作观察；二、结成自在天一无所造。

一、从所生果分常与无常二类作观察

问：自在天所生之果是“我”等常法，还是“识”等无常法？

如果自在天生了果，那就必须承许果是常与无常中的一种，因此质问对方：自在天所生的果是“我”等常法，还是“识”等无常法？（前一“等”字包括外道承许的时间、微尘等，后一“等”字包括色、受等。）

若说：承许前者，是“我”等。

破斥：果法——彼“我”、地等极微和因法自在天的自体岂不都承许为常了？彼因果都是常法，承许为能生、所生如何应理？以常法必远离因生之作业及果新生之特性故。

如果对方说：我们承许自在天所生的果是“我”等常法。

中观师破斥：我和地等极微为果，都是常法，自在天为因，也是常法，像这样因果都是常法，承许为能生、所生怎么合理呢？常法上没有因生果的作业，所以因不是常法；常法上也没有果具有的新生这一特性，因此果也不是常法。

也就是如果承许一个法是因，那就必须有生果的作业，比如有种子、水、土等的变动和人的劳作，才能生庄稼，如果种子等毫无变化、没有作业，那就长不出庄稼。常法永远没有变动，远离生果的作业，因此“因是常法”无法成立。而且，只要是果，就一定是前无新生的法。但常法并非新生，因此“果是常法”也不能成立。

此处有人会问：为什么常法不是新生的呢？首先，新生的法一定是因缘所生，因为：若不是因缘所生，则成无因而生，也就成了恒时都生，不成立为新生。其次，既然是因缘所生，那就必定为无常性。也就是说，因缘有生果的作业，所以有变动；而有变动，就是无常。像这样，因缘是无常，当因缘灭尽时，果也随之而灭尽，因此果也是无常。所以，新生的法必定是无常的法，而常法决定不是新生的法。

若许后者，取蓝识等是由所知蓝色所缘缘等而生，无始以来，相续中数数发起的苦乐二受也是从宿业而生。故应说明彼自在天生了何果？即以彼不可能生果故。

如果说自在天生的果是识和苦乐受等无常法，但是这些法只是由各自的因缘所生。比如：取蓝识是以蓝色为所缘缘、眼根为增上缘，并配合光明、虚空等其他因缘而生起。论释中第一个“等”字包括五根识和第六意识。另外，无始以来相续中数数发起的苦乐受，也是由宿世造作的善恶业所生。即：种种苦受都是从各自的恶业之因所生，如多病是杀业所生，贫穷是盗业所感等；种种乐受都是从各自的善业之因所生，如长寿是放生所生，富裕是布施所感等。因此，无常法也不是自在天所生。

像这样，常法、无常法都非自在天所生，所以应说明它生了什么果？即以它不可能生果故。

二、结成自在天一无所造

总之，常法必无因、无常法也由自因而生之故，自在天一法也未造作。

总之，万物只有常与无常两类。如果是常法，则必定是无因而生，即如果有因，则是观待因而生，因聚则生，因散则灭，故决定是无常。如果是无常法，则又是由各自的因缘所生。像这样，常和无常两类法都不是由自在天所生，所以自在天没有生任何法。

如《释量论》云："由械药等系，黑者伤及愈，无系属株机，何不计为因？"

就如《释量论》所说：与器械关联，便有黑者（人名）的受伤；与药物、包扎等关联，又有黑者伤口的愈合。器械与受伤，敷药等与伤愈有能生、所生的关系，所以承许器械和敷药分别是受伤和伤愈的因。如果把与万物毫无关系的自在天承许为因，为什么不把与受伤及伤愈毫无关系的株机计执为因呢？

子三、观察生果之相

若因无初始，彼果何有始，
何不恒生果，彼不观待余。
无一非彼造，彼造复待何？
待则聚为因，非为自在天，
聚无自在生，未聚无力生。
不欲犹造作，自在随他转，
如欲亦随欲，岂是自在天？

一、略破

若因者自在天无有初始，则以具足无碍、直接之因功能故，彼等诸果为何有初始？如此则不能安立"此果唯是此时方有、此前不生"，应成无始即有，间或见不应理。因此，现今此等男女也应成无始即有。

（“无碍”指无违品障碍，或未破坏自在天造物的功能。“直接”指因已具足，直接就能生果。“无碍”、“直接”表明了因的功能不必隔一刹那便能生果。）

中观师破斥：你们说万物之因的自在天无始以来就存在，而且有无障碍、直接造作万物的功能，那么他所生的果为何有初始呢？即应承许无始以来就有此果，因为无始以来就具足能生因——自在天，又毫无障碍而能直接生它的缘故。“只在某时见到有它、其余时不见有它”，这样的间或见便成为不合理。

这样就不会有新生事物，不能说新生了一个婴儿、新建了一幢楼房等，因此应成无始一来就有现今的此等男女及万物。

二、破救

若念：自在天渐次造作器情万物，故有造此等果而不造彼等果的分位，故无过失。

如果想：自在天并非顿时造物，而是渐次造出器情万法，因此有仅造此等果而不造彼等果的时位，并没有“万物无始常存”的过失。

这是说自在天在思维造物时有所区别，比如这个孩子让他今年出生，那个孩子让他明年出世。今年该生什

么、生多少，明年该生什么、生多少，或者春天发芽，夏季结果等，像这样他有一整套渐次造物的计划，按照这个计划有条不紊地造出了万物，所以不成“万物恒时生”的过失。

破斥：为何不恒时造出一切果呢？因为一切果的因唯是自在天，而自在天不观待任何他缘，以一切果的生因恒时具足故，为何不生果呢？如《释量论》云：“其因无所缺，何能遮其果。”

中观师对此破斥：自在天为什么不能恒时造出万物呢？你们承许万物的因唯一是自在天，而自在天造物又不观待其他缘。由于恒时具足能生万物的因，为什么不恒时产生万物呢？这就像《释量论》所说：如果生果的因具足不缺，那怎么能遮止以此生果呢？

总之，外道说自在天是渐次造出万物，也就是造物有种种阶段，每一阶段只造一类事物而不造其他事物。中观师破斥：如果万物的因唯是自在天，而自在天又恒时存在，则以恒时具足因的缘故，应当恒时生万物，而不是渐次生万物。

若说：观待各自的俱有缘。

如果对方说：生果要观待各自的俱有缘，因此并非

一时生一切。

比如：夏季鲜花盛开、冬季则不开放，原因是自在天造鲜花时必须观待能生花朵的俱有缘，如气候、温度、土壤等。夏季聚合了这些助缘，因此就造出鲜花；冬季不具备这些助缘，因此就不造鲜花。就造出有情来说，也并非今年、明年等一切婴儿一时造成，令其全部出生，因为：自在天造婴儿时，还要观待婴儿的父母等助缘，何时具备这些助缘，才在那时生出这些婴儿。

对此中观师分两段破除：

（一）、破除自在天观待俱有缘而渐次生果

破斥：俱有缘也不可能不恒时具足。

中观师破斥：由于生一切果所需的俱有缘都是自在天一手制造，而自在天又是恒时存在，因此恒时具有一切俱有缘。故仍须成立：一时生一切。

（二）、破除自在天观待他缘而生果

既然万物无不是自在天所造，其生果须观待其他何因呢？即观待不应理。若决定观待他缘，也应成彼因缘集聚为因，并非自在天，因为：因缘集聚时，无有自在而生果；因缘缺乏时，自在天也无生果的自在力。

中观师进一步破斥：你们说万物都是自在天所造，

那么他生果需要观待什么缘呢？即不必观待他缘。如果必须观待其他缘，那也成了因缘的集聚才是因，而自在天并不是因。这是因为：因缘集聚时，便毫无自在地生起相应的果；而因缘缺乏时，自在天也不能自在地使果生起。

比如：开花要观待种子和水、土等因缘。夏季这些因缘集聚，就不自在地开出那样的花；而冬天开花的因缘不具备，自在天也不能自在地开出这些花来。所以开花的因是因缘和合，而并非自在天。

因此，明明见到是由其他因缘产生，还妄执自在天为因，则应成因无边际。

所以，明明见到夏天的鲜花等是由其他因缘产生，还毫无理由地妄执自在天为因，那万物的因就成无量无边了！不仅自在天是因，桌椅、板凳等一切法也都成了因，这样每个果的因都成了无量无边。

如《释量论》云："有何成何性，计余为彼因，则于一切果，诸因应无穷。"

就如《释量论》中所说：若有何种因缘集聚才造成何种果的体性，还计执其他法为彼果的因，则对于一切果，应成果外的一切法都是它的因了，这样因就成了无

穷。

比如：只有种子和水、土等是生西瓜的因缘，如果承许砖瓦石块等非因的法也是生西瓜的因，那么一切无关的法也就都成了因，这样因就成了无量无边。

此外，纵然自在天造果时观待集聚，然以集聚之力于他人苦等，明明自己不欲而作，此亦应成随他而转；若诸果是如欲而以欲之自在力造作，也依从于欲，则应成为欲钩所持而随他转。

另外，纵然自在天造果时观待因缘的集聚，那也不成立是自在造物。即自己明明不想造某种果，但因缘集聚就不得不造，这样就成了随因缘而转，哪里是自在造物呢？（比如自在天明明不愿在某人身上制造苦，但因缘聚合时就不得不使他承受刀砍等的苦。自在天明明不想在某人身上制造乐，但因缘聚合也不得不使他领受五欲等的乐。如此无自在地听凭因缘来造物，哪里是“自在”天呢？）

如果是如欲造物，即自在天能随自心所欲，以欲的自在力而造作万物，那么自在天只是一味听凭欲的指挥，成了被欲钩所持、完全随欲而转，又有什么自在呢？（比如“欲”想造一座高山，就被欲驱使着造出这座山；“欲”想造一条小河，又被欲驱使着造出那条河。像这

样，一切听从“欲”的指挥来造物，只是“欲”的一个奴隶，哪里是自在的造物主呢？）

又，纵然其为器情万物的作者，又岂是你所承许的自在天？有造果定是无常之故，常者唯是无作用。

即使有某个法是器情万物的作者，但它哪里是你所承许的自在天呢？因为只要造果就有心识思维、身体运转等作业，有作业就必定是无常；而你承许自在天是恒时不变的常法，没有任何作用，因此绝不是作者。

癸二、遮无心色法为因

谓尘世间因，彼亦前已遮。
数论许常主，众生之生因。
喜忧暗三德，平衡而安住，
此则名为主，失衡名众生。
独一有三性，非理故彼无，
如是亦无德，各复具三故。
无德有声等，应成极杳然，
衣等无心物，不容有乐等。
事谓彼因性。岂非已遮讫；
汝因亦乐等；彼不生衣等，
则衣生乐等，无衣无乐等。

乐等为常性，常见不可得。
若有显乐等，何以不常受？
若谓彼成细，云何有粗细？
舍粗成细故，粗细成无常，
如是何不许，一切皆无常？
粗者不异乐，显然乐非常。
若许因位无，不生由无故，
显者前无生，汝不许亦有。
因上若有果，食成啖不净，
当以买布值，购穿棉花种。
谓愚故不见，然知真者立，
世人亦有故，云何不见真？
世间设非量，见显亦非真。
能量若非量，量果岂非假？
汝修胜义空，依彼故非理。
未触所观事，不取彼事无，
故事为虚妄，其无显然妄。
是故梦子死，以子无之想，
障于子有想，然彼想亦妄。

一、破极微为因

诸外道中，伺察派等许常法极微是世间之因，前文已遮极微之故，此处无需重述。

伺察派等承许常法极微是器情世间的因，即器情万法都是从无生无灭的最细的无分微尘而来。看起来这与内教中有部、经部的主张一样，实际大有差别。因为前者承许极微是无生无灭的常法，而后者承许它生灭无常；前者承许器情万法都由极微产生，而后者承许为自心造业所感。

这里所破是“常法极微是万物之因”。这只要否认常性的极微，就破除了由它产生万物。所以重点放在破除“常住极微”上。能破的正理是上述的六尘围中尘的正理。因为已做阐述，这里就不再重复了。

二、破主为因

（一）破“主”生一切变异

1、略说他宗

其次，数论派承许常主为众生之因，即喜忧暗三德平衡，称之为变异之因——“主”，失衡则生种种众生变异。

（“主”，即万物中的首要者，又称“自性”。“众生”：包括一切根身、器界诸世间相。）

外道中的数论派承许常存的主是一切众生之因。也就是说，根身、器界所摄的万物都是由这常主所生的。那么这“主”是什么体性呢？答：喜、忧、暗三德（成分）达到平衡时的状态。而“主生众生现相”，则是指三德成分不平衡(如喜的成分偏多、忧暗的成分偏少等)时，产生出种种众生变异。

这里，数论派所说的忧、喜、暗相当于佛教中说的苦、乐、舍。但内外教认定这三法的体性截然不同，外教承许这是色法，内教则认定为唯是心法，即唯是按心识不同的感受状态而安立苦、乐、舍，心外则无苦、乐、舍。

2、次第破常主、三德及一切变异

破斥：独一的主有三德体性，自许相违，有三则非独一之故。故无常、一之主或自性。如是，三德也不存在，因为一一也有三分，若无则离自性之相故。再者，若无因之三德，则许有其所生的声等变异，也应成极杳然或远离有，如无泥之瓶。

这段破斥，分成四段解释：

一、独一的涵义。

这里“独一”，不是指对诸支的积聚假立为“一”，而是指没有任何部分的实一。举例说，对50根火柴的

积聚假立为“一盒”，这唯是假立的“一”，而不是实一。对车的头部、尾部等诸支的积聚假立为“一辆”，也只是假立的“一”，而不是“实一”。因为实一没有任何部分，所以以“独”字来表示。

二、独一与具三德相违。

要看到，喜、忧、暗是三种相状各异的法。三德平衡状况的“主”，就像白糖、盐巴、味精这三种成分达到均衡，只是三合一，不是独一。这样就破了主是独一。

而且，你们既然说到“三德平衡是主，失衡则是众生”，那就有从平衡变成不平衡的转变，而这只有舍离平衡才会出现。如果平衡被舍离，那就是无常，也就不成立“主”是常性。

三、同理破三德。

“如是”表破法相同。即喜、忧、暗三德各有三分之故，有三分就不是独一，因此不成立喜等是实有的一体。那么，为什么说每种德上也有三分呢？因为如果没有三德，就远离了自性的相状。

比如喜上没有喜、忧、暗三种成分，那么喜就与自性的相状不同。再说，自性是独一的法，没有任何部分。如果不是它，那就成了它以外的法。这样一来，喜与自性相状不同，也就成了自性以外的法，不能说是自性上

的成分。以这个道理，只能承许喜上也有喜、忧、暗三种成分（喜中的喜、喜中的忧、喜中的暗)，只是这三种成分的假合，如白糖、盐巴、味精三合一，而不是实一的“喜”。

四、三德所生的变异全然无有，因为无因则无果。

这就像没有泥，就决定没有泥所现的瓶子。如果没有喜、忧、暗三德，那么从三德不平衡而生的声音等变异，也就成了极杳然或一无所有了。

像这样从总体上破除了由主生一切众生，就知道承许主为万物之因只是非因计因。

（二）破乐等是色法

1、略破

此外以量成立受为心法，因无心的衣等不容有乐等。

这里的“量”是指自证现量。以此量成立苦、乐、舍任何受都是心法体性，而不是在无心的衣服等上存在乐等。

这意思是说，谁都有自知之明，就只是自己的心在感受那些苦和乐，而不是无心的衣服等在感受苦、乐。所以受只是心上的法，并不是心外的色法。

2、破救

若说：声音等事物是乐等之因的体性，故无过失。

如果对方说：美妙的音乐能带来我们快乐，美丽的风光也能使我们心旷神怡……就像这样，外物是一种苦乐之因的体性，所以承许苦乐是物质体性无有过失。

这是对方用“物质能生苦乐”作为理由，成立苦、乐为色法。比如享受美味的快乐是美味所生，以美味是物质的缘故，美味所生的快乐应当是物质体性。像这样随处都见到：品质美妙的五欲尘使心生起乐受，品质粗劣的五欲尘则使心生起苦受。以色、声等物质是苦乐之因，所以其所生的苦乐是物质的体性。

下面中观师从各方面破除这种观点：

（1）比量破除

①胜义中破除

破斥：胜义中已遮实有。

应知此处的所破是“乐等为胜义中的实法”及“从衣服等产生乐等”。

破法是：我们在上段论述中，已经以理否认了人我和身、受、心等诸法在胜义中实有。乐等三德属于万法

之一，故不成立实有。再者，你们说的“从衣服等生乐等”并不成立，因为衣服等是色法之一，它的实有性已被否认；故其所生的乐等不成立实有。

②名言中破除

名言中也与自许相违，因你许衣等的因是乐等三德，又许衣等的果是乐等，这样既是衣等的因，又是衣等的果，实在可笑，就如说甲是乙父又是乙子般。若乐等有多体，也失坏独一自性。

中观师继续破斥：在名言中如是安立，也与你们的承许相违，因为：你们说三德平衡的“主”是产生二十三种变异的因，这样，衣等的因便是乐等三德；你们又说衣等的果是乐等三德。这样的话，“乐等既是衣等的因，又是衣等的果”，极为可笑，就像说甲是乙的父亲、又是乙的儿子那样。

如果你们说乐等有多种体性，即有因上一种、果上一种，这样就有因上的乐、果上的乐、因上的苦、果上的苦、因上的舍、果上的舍这样六类，而这些又都是“主”的成分。这样一来，就失坏了独一体性的“主”，并且失坏了独一体性的喜、忧、暗三德。

（2）现量破除

又与现量相违，即从未见过有“从彼乐等产生衣等”。如此仅见“从衣和檀木珠等产生乐等”。以此，由彼衣等尘许不成，故无有彼所生乐等独立安住。

这里要破的是，“从乐等生衣等”。破法是：其与现量所见相违。因为现量从未见过“从乐等产生衣等”(比如从没见过谁快乐时就生出了衣服、饮食等)。相反，仅仅见到柔软的衣服生乐受、不柔软的衣服生苦受、檀香木念珠的妙香生乐受、腐烂物浓烈的臭味生苦受等。

像这样，在“从乐等生衣服等”和“从衣服等生乐等”这两种情况里，已经排除了“从乐等生衣服等”。所以只能是“从衣服等生乐等”了。

现在观察后一种情况是否成立。要看到：衣服等在真实中无尘许自体，所以无有他所生的乐等独立安住。意思是，若真实中无衣服还有乐存在，那么这乐的实法就成了独立存在，而不是衣服所生。

总之，这是以观待理破除“衣服等生实有乐等”。即：虽然名言中乐等是观待衣服等而生；但胜义中观察衣服等时，得不到实法，由此观待它而生的乐等不可能独立安住。也因此乐等并非实法。

（三）破乐等为常性

若说：乐等无需观待衣等，主是常住的体性。

如果说：乐等的存在不必观待衣服等法，因为主是常住的体性。也就是：乐等三德是自然而有的实法，乐等不是有衣服等时才有它，没衣服等时就没有它。所以以“衣服等虚妄”为理由而破除“乐等实有”并不合理。

破斥：如此则应成乐等何时也不退而恒时可得，以乐等可得且不容舍前性而变动之故。但并非恒时可见，故不应理。

中观师破斥说：这样就成了乐等永不消失而恒时可得了，因为：乐等是可得的法或能领受到的法，而且，乐等不可能舍弃先有的自性而转成其他。

换言之，苦乐等并不是那种无法领受到的法，而是能鲜明地领受到。(这里的“可得”解释成可领受到)。其次，乐等是常法，不可能舍弃先前的自性而变成其他。这样一来，既是心能领受到的法，又是常存的法，那应该恒时都领受到它。但没见到恒时显现同一种乐等，所以不合理。

若说：乐等虽恒常安住，但因有显隐之别，故非恒时得见。

为此，数论师解释说：实际上，乐等是常存的，但因它有显与不显的差别，所以有时它显出来，就能见到；

有时它不显出来，就见不到。所以乐等“恒时存在”不等于“恒时见到”。

比如：乐显在心前时，心有一种鲜明的领受；而乐不显在心前时，心就什么领受也没有。就像白天和夜晚都有星星，但还是有显与不显的差别。白天，星星不显在我们眼前，就什么领受没有；而夜晚星光闪烁，显在我们眼前，则有一种鲜明的领受。虽然星星自己恒时都在，但不是恒时都被见到。像这样，虽然乐等常存，但不是恒时都被领受。

破斥：倘若乐等毕竟不显，则无人了知，说彼存在并不应理，你也不如是承许；若乐等某时显了，为何不恒时持有领受？因乐等可见，又遍于所缘境中，且恒时安住，如眼前明灯。

中观师破斥：总体而言，乐等的情况只有两种：一、毕竟不显；二、有时显了。如果乐等毕竟不显于任何人心前，那就无人了知，这样还说它存在，非常不合理。（就像没有人见过“海猪”，还说有“海猪”，那一定是胡编乱造了。没人见过的东西是不能承许存在的。）

所以就只能承许乐等有时显现在心前。这样一来，为什么不恒时持有对它的领受呢？一来，乐等是可见的法，对于它有鲜明的领受，并非见不到；二来，乐等遍

在一切所缘境中（即一切境界都是乐等三德所现，因此在境界显现的当处就有乐等存在），并不是局部存在；三来，乐等是常存不灭的。这样一切时处都有，又是心能鲜明领受到的法，应当恒时持有对它的领受。

“如眼前明灯”，意思是：就像明灯，是可以见到的法，又已经呈现在自己眼前，怎么会还没见到呢？决定见到了。跟这个情况一样，眼等诸根的一切所缘境上，恒时有这显了的乐，而且心能领受到它，为什么不恒时持有这种领受呢？

若说：粗者显了乐等转为细者后，是不显了的功能体性，所以不能领受。

如果对方说：那种粗显的乐等转为细者后，成了不显了的功能体性，而功能体性不是眼、耳等所能领受，所以就没 有恒时领受。

这时，对方把乐等分成粗、细二种，来答复没有恒时领受乐等的原因。其中的“粗”，是指显在眼、耳等前的粗相，眼、耳等能领受。“细”则是指功能体性的细相，并没有显在眼、耳等前的相状，所以眼、耳等领受不到。这就像种子上具有生果的功能，而这功能不是显在五根识前的粗相，所以眼睛见不到它、鼻子嗅不到它等等，这叫做细相。到了生果的阶段，就有明显的颜

色、形状显在眼前，又有明显的香气显在鼻根前等，这就是显于心前、眼耳等能领受到的粗相。总之，眼、耳等能见到的是粗相，见不到的是细相。这里的粗、细不能理解成形体的大、小。

破斥：乐等既是常住、独一，为何成为体性相违、不同分位的粗细二者？

中观师破斥：既然乐等是常存的独一之相，为什么成了体性相违、不同分位的粗细二者呢？

按照中观宗来说，胜义中万法是无生无灭的空性；名言中是观待各自的因缘所生，是多体、无常性。这样，乐受等是因缘所生，为体性各异的多类法及无常法，所以成立时而苦、时而乐，有种种不同的体性及分位。而你们说的乐等是常、一体性，也因此成了常恒的独一相。这样还说它有粗、细两种相及不同分位就不合理了。

释中“体性相违、不同分位”，是指：若成了粗相，显在眼、耳等前，则不是细相；若成了细相，不显在眼、耳等前，也不是粗相。如此，粗、细为相违的体性，一是不显、一是显，是一者时决定不是另一者，所以是不同的分位。但你们承许乐等是常存的独一性，故不可能出现相违的二种体性及分位。

若说：舍前粗相而成细者，故无过失。

驳斥：乐等成为粗细二性，即成无常。若许显乐等舍前位而成余者，如是何不许一切有事——二十五性都是无常？于任何现相，都无恒常唯见同一相故。

如果对方说：前前后后就是那一个乐，后来它舍了粗相而转成细相，所以没有“成为二种法”的过失。

中观师破道：如你所说，先前乐等是显了的粗法体性，后来是不显了的细法体性。这样，在转成了细的体性时，粗的体性已舍弃，应是无常性。如是，若承许显了乐等已舍弃前位而转成另一种法，为何不承许二十五种法都是无常呢？因为对任何现相来说，都没有“恒时只见同一种相”。

也就是说，如果喜、忧、暗三德是无常性，那么三德平衡的“主”也就是无常性（就像三口之家，每个成员是无常性，所组成的家也就是无常性）。并且，由于三德是无常性，三德所生的二十三法就一定是无常性（好比种子、水、土等是无常性，其所生的茎、叶等也就一定是无常性）。再者，自性和二十三法是无常性，受用它们的神我识也就成了无常性，因为：境有前后的差别，对于境的了别也就有前后的差异。这样一来，就应承许一切有事都是无常性，而没有常和无常两类。也

因此你们说的“神我和自性常住，其他二十三法无常”根本不对!

这时，数论派面临自宗的灭顶之灾，他必须拿出理由来维护“三德为常体性”的自宗。

若说：虽为粗、细，然不舍乐之自性，故不失坏常。

如果数论派救护说：比如说乐时而成了粗、时而又成了细,但始终没舍弃乐的自性,因此不失坏乐的常性。

就像有时是液态的水，有时又冻成固态的冰，有时又蒸发成气，虽然在相状上有各种改变，但始终不失湿的体性。同样地，乐时而成了显了乐（显在心前的粗相乐），这是乐的体性；时而又转成不显了乐（不显在心前的细相乐），仍是乐的体性，所以不失坏乐的常性。

这是区分性、相来救护自宗：“虽然乐等在相上有转变，但始终是乐的自性，所以不失坏乐的常性”。对此中观师扣住性、相关系，分成“一”、“异”两种情况加以破除。

破斥：此粗者与乐为异？为一？若许异，则粗者虽灭，而显了乐不灭，应需恒时领受；若许非异而为一，则乐显然或决定成无常性。

中观师破斥：这粗相和乐是异体还是一体，如果是

异体，那么粗相就是乐以外的法。这样一来，虽然粗相灭了，但显了的乐并没有灭，应当恒时领受到它，这显然不成立。如果是一体，那在粗相转成细相时，一定舍弃了粗相，也就灭掉了这显了乐，因此成了显了乐是无常性。

回应：乐虽转成不显，然是隐没于“主”界而成为功能性。再度显了时，也仅是先有的“它”现前而已。若先前毕竟无有，则生毫许也不应理，因其无故，如泥中兔角。是故，凡是能显出的法，也是以自性决定在“主”界中存在。

对方回应：虽然乐转成了不显，但这只是隐没在“主”界中成为功能体性，而不是已经灭尽。而且再次显了时，也仅是先前已有的“它”显露而已。不然，如果先前毕竟没有乐，那生起毫许也不合理，因为无有的法是不会显现的。

对方的观点：一个法先前有，才有它显露，叫做“生”；若先前毕竟无有，则不会有显露。如泥中有瓶子，才有瓶子显出；泥中无兔角，则无兔角显出。凡是能显出的法，也是以它的自性决定在“主”界中存在。（用“以自性”三字是区分变异的妄相。也就是说，当其显现在心前时，是出现了山河大地、飞潜动植等虚妄

相。而不显在心前、隐没于主界时，则是山河大地、飞潜动植等这一切现相的胜义实相。)

这段文要明确两点：一、对方怎样维护“乐为常性”的自宗；二、对方如何建立“因中定有果”的立宗。

中观师说：若粗者与显了乐是一个，则在舍离粗者而转成细者时，显了乐应已灭尽而转成不显了，这样就成了无常。这是对数论宗最大的摧毁，因为他们的根本教义是“乐等为胜义中常存的根本体性”，如果得出乐是坏灭性，那就只是一时的假相，不可能是恒时变现器情万相的实有作者。

对方是实事宗，承许万物都是由实有的三德这一根源所生。所以必须维护“乐是常性”的自宗。如何维持呢？他们说：虽然乐转成了在心前不显了，但实际并没有灭，而是隐没在“主”界中成为功能体性。后来再次显现在心前时，也只是从前有的“它”显了而已。

而且，对方用一个理来证成果在因位时已有。即：如果果在因中无有，那应当丝毫不能产生，因为毕竟无有的法决定没有显现。所以凡是显出来的果，都一定先前在因位已存在。

如是承许，则问：一切果若在因位常有，为何不恒时见呢？

对此，中观师提出质问：如果按你们所说，一切显了的果不但在果位存在，也在因位存在，即恒时存在，那么为什么没有恒时见到呢？

比如说，先前在地里种了青稞种子，到了秋天就长出很多茎、叶、花、果，这些就是后来显了的果。如果这些果在因位已经存在，为什么没有一年四季都见到这些茎、叶、花、果呢？

答复：这只是先前在心前不显，后来显了，如同暗室中瓶，由灯而明现。

面对这个“恒时有果，何故没恒时见到”的质问，数论师答复：因为果有隐、显二态，所以不是恒时见到。也就是说：先前果不显在心前，因此没见到；后来显在心前，所以就见到。因此“没恒时见到”不代表“没恒时存在”。就像暗室中的瓶子，开灯时显在眼前才见到它，不开灯时没显在眼前则见不到它，虽然不是恒时见到它，但却是恒时存在。

破斥：如此则失坏了你的根本理由。为何呢？因为显了者因位无有而新生，纵然你不许或不欲，实际成如此。若因位有显了，则未立隐显之别，应成最初即显了，与自许相违。

中观师破斥：你们成立“因中有果”的根本理由是：“如若因中无果，则不可能生果，以毕竟无故，不能生少许。”但是由你们说的“果先前不显，后来显”，则失坏了你的根本理由。因为这个显了的果成了因位没有，也就成后来新生的，虽然你不想这样承许，实际上成了这样。

总之，如果因位已经有显了的果，那就没有安立隐、显的差别，成了自许相违。所以只能承许显了的果是因位无有而新生。这样则失坏了你宗“先前无有，必无产生”这条根本理由。

复次，与理也相违，即：若因上真实有果，则应成你进食即是啖不净粪，此外应以买布钱去买棉花种子，从中取布做衣服穿，如此方能成立你的自宗。

再者，你们“因上有果”的立论显然与道理相违。如果因上已经有后时显了的果，那应当你们吃饭就是在吃大便，因为因位的饭上存在它的果大便。而且，你们应当用买布的钱去购棉花种子，在种子上取出布来做衣服穿，原因是：种子上已有它的果——棉布，而买种子便宜得多。

实际上，你们吃饭时并没有吃到大便，也从不会用买布的钱去购棉花种子，来取布做衣服穿。这充分证明

了因上没有果。

回应：实则因上有果，然因世人眼目为愚痴翳所染，故无所见。

数论师回应：实际因上还是有果，但因世人的眼目被愚痴翳染污，所以见不到真相（“眼”比喻心；“翳障”比喻愚蒙）。

这是对方一贯主张的“凡夫心仅见到妄相，而见不到真实性”。

驳斥：知此“因上有果”真实性的数论诸师立世人也有知真实性，既有其因，云何不见之？即按你宗推论，总的彼果——知真实性之识，一切有情都须持有。

这样，中观师就顺对方的立论而破斥。所破是：世人有愚蒙之故，见不到“因上有果”。能破为：一、对于“因上有果”此真实性，数论师如实见知，无有愚蒙，故其所说堪为依据。二、数论师立世人也都能在修成之后了知真实性，未修成之前的识为因，修成后了知真实性的识为果，因上有果之故，因位识上已经有了“见真实性之识”的果，如此为何不见真实性呢？即就你宗观点推出，“了知真实性的识”应当在一切有情心识上持有。

复次，若有人实际已承许“因上有果”的数论宗义，岂不见彼等也只进食而不啖秽粪，求衣也只购衣而不求棉花种子？一切时处，未见如你所立的真实性般受用，故有违害。

中观师继续破斥：凡夫愚人未见到真实性，可不必谈它。单说那些承许“因上有果”并且修学有成的人，在其身上也没有见到受用因时即是受用果(如进食即食大便)，以及为了得果只寻求其因(如求衣只求棉花种)，所以你们的立宗有正理违害。

若说：因世间见并非正量，故以此无害。

如果对方答复：没见到并不代表没有，因为世间见不是正量，故不成为违害。

驳斥：如此，“世人现见果之自性显了”也应成虚妄。若其虚妄，则“因上有此果，后来显了故”的立宗也应成无义。

中观师驳斥：如若世间的见不是量，那么你们说的世间人见到“后时果的自性显了”也应成虚妄或错觉。如果世人见到“果显了”是一种错觉，那么以“后时果显了”为依据而成立“因上有此果”便毫无意义，因为错觉并不能用来立宗。例如“错觉者说空中有二月，以

我见二月故”无法成立般。

（四）断除“能量识虚妄，则量果空性不成，修空亦成不合理”的诤论

若说：倘若由能量虚妄便不成立量果，则中观师你的能量识也在胜义中不成立量，以此衡量所立的宗义岂不亦成虚妄？如是，彼能观虚妄之量对真实性或胜义中空性衡量而判断后修习空性，也是依据彼故，应成非理。

如果数论师发难说：既然你们说到“以能量识虚妄之故，由此衡量得出的结论则不成立”，那么同样，你们的能量识也在胜义当中不成立是量（既有能量、所量的对待，则是虚妄的二取识，但虚妄的识是无法衡量到实相的），以此妄识对于诸法衡量后所立的宗义不也成了虚妄吗？再者，观察者的识并非如实了知，用它来衡量真实性，并判断诸法为空性后修习空性，也是依据它之故，应成不合理。

其实，中观师所说的真实性或“空性”，仅仅是由观待而假立，并非谛实成立。但是对方误解为中观师也承许真实中有“空性”，便发难说：你们的能量识也不成立为量，这样一来，量果的空性不也成为虚妄吗？空性既是虚妄，修习空性不就成了盲修吗？如此一来，不但成立不了你们的立宗——“真实中诸法为空性”，并

且修持空性之道也成了盲修。

对此，中观师分成两段答复：首先说明自宗并没有安立空性为实法；其次指出“有事无有”这种单空也是虚妄。即运用观待道理，说明“无”仅是观待“有”而立出，因此所立的空性仅仅是分别心所立，并非有个“空性”的实法存在。

此处，我等依理成立的结论——所谓空性，并未承许所缘为实有境而立宗义。为何呢？未触或未依所观的瓶等事，则何时也不能单独取“瓶等无”彼事之无。因此，譬如无瓶或瓶空的同分或少分空性，也仅是遮其他有事或遮遣分故，如是承许某事体性虚妄，则“彼事无”也显然或决定是虚妄的。

中观师说：首先要申明的是，虽然我们以正理成立了“诸法是空性”，但我们并没有承许所缘的空性为实有之境而立宗，所以你们所说的“量果——空性也成虚妄”并没有违害到我宗，因为我宗同样承许这种“空”是虚妄。

那么，为什么说它是虚妄呢？因为：如果不依靠所观的事物，则无法单独取“此事物的无有”（例如：必须依靠所观察的瓶子，才得出“瓶子无自性”，及随后以心执取“瓶子无有”，不可能不观待瓶子而独立生起

取“瓶子无有”的心。又如须依于“生”，才生起否认“生”的心而执取“无生”，不可能不依于生，独立生起取“无生”的心)。因此，就像“无瓶子”这样的同分或少分空性，也仅是自心对“有瓶子”作出否认。

像这样，既然某事物承许是虚妄，那么“此事物的无”也一定是虚妄。就像没有“空花”，观待“空花”而立的“空花之空性”则必定虚妄，或者说本不存在。

释文中的“同分空性”是指分别心所缘的单空影像与真实胜义有一分相同，即在否认有边及能对治“执有”这一分上相同。“少分空”则指这仅是否认有边的单空，并非离四边大空性，故说“少分”。

那么，修习“诸事无有”有何作用？事物的有与无同是虚妄之故。(这里“事”指有事，简别非龟毛、兔角等无事。)

如果对方提问：既然这“诸事无有”的空性也是虚妄，那么心缘这虚妄的相不断串习有何作用？因为事物的有与无同样是虚妄。

中观师为了答复这个“所缘境是虚妄，缘其修行有无作用”的问题，分成两段阐述：一、暂时先要修习单空；二、究竟上不著有无二边。

一、暂时先要修习单空

答复：无始时来串习实执能够系缚于轮回，其对治首先唯是修习有事无性。

中观师说：因为凡夫无始以来一向串习执著诸法实有（主要指串习我执和我所执），而不断由执著我与我所发起烦恼、造业，由此便将自己长劫系缚于轮回中。这就说到了串习实执的后果是不断起惑造业，念念不断地连缚于三界中。

现在要对治轮回流转的根源——串习实执之心，首先应使自心作反面的串习，即需要首先串习有事无自性想。当此想串习至坚固时，便能对治实有想，停止起惑造业。

所以要明辨：虽然心所缘的"有事无自性"仅是虚妄的影相，但经由串习无自性想，能对治实有想，由此止息起惑造业，故有很大作用。

二、究竟上不著有无二边

（一）分别有无同是虚妄

事物的有、无同是虚妄之故，如同梦中生子，后梦子死而悲痛时，子无之想障于子有之想，然彼想亦是虚妄。

释文中说到，说"有诸事"纯属虚妄，因为诸事现

而无实；计“无诸事”也是虚妄，因为仅是观待有而立。因此，无论心缘有事或无事，都是虚妄的分别。

这就像一个女人梦到自己生了孩子，她会想“我终于有孩子了”，当然这是妄想。后来她梦中的孩子死去了，女人又想：“我的孩子没了！”虽然以她这个念“孩子没了”的分别，会障碍生起“有孩子”的心想，但这个分别也是妄想（即：梦中分别“有孩子”的心是妄想，认为“没了孩子”的心同样是妄想）。

与此类似，我们过去一直对于瓶子等作实有想，这当然是妄想。后来我们对于瓶子等抉择，认定了“瓶子等无有”，又开始作“无瓶子”等想。这种想坚固之后，就能对治作“有瓶子”等想。而这个想仍是妄想。

对此，要用观待理观察：如果并无实有的人、法，那么观待它而立的“无人”、“无法”哪里是实有呢？所以不论我们对于事物作实有想或无有想，都是妄念分别。

（二）不著有无始为究竟

因此，就如二木摩擦生火而焚尽二木般，以观察一切有事无实的妙慧之火，焚尽一切“有”、“无”安立的所缘稠林后，住于灭尽戏论的般若中，尔时即是离一切承认的大中观。

所以就如从二木摩擦生火，火又烧尽二木那样，由观察一切有事无实而发起妙慧之火，这火又烧尽一切有、无安立的所缘稠林。随后便远离一切所缘，住于寂灭一切戏论的般若中。此即是远离一切承认的大中观。

“稠林”，是指众生的分别心有种种“有”或“无”的所缘。四边中以“有”、“无”二边为主要，所以这里用来代表四边所摄的一切戏论，或者分别心的一切所缘。如果能远离一切所缘，则住于寂灭戏论的般若中。这时并非分别心所缘的单空影像，不是那种少分空性，所以称它为“大中观”。

如同经云：“菩萨如是行智明，离欲趣入无贪行，如离罗睺日明住，似火焚尽草木林。诸法性净极清净，菩萨般若波罗蜜，不见作者及一切，此为最上般若行。”

这段经文说到的“菩萨如是行”，是指修行无生等。直接地说，就是能自在安住于寂灭戏论的般若中。“智”指远离烦恼障，“明”则是远离所知障。“离欲”，指菩萨智明，无所染著。如此则趣入无贪平等性。随后两句是用比喻描述般若离障清净的境界，即如同远离罗睺罗翳障的日轮明朗而住，及大火烧尽草木林那样。日光、大火，喻大般若；黑暗、稠林，喻妄分别体性的客尘。

“性净”指诸法自性清净，“极净”即离一切所缘而最极清净。当菩萨证入此般若度境界时，不见有能观的作者和所观的一切法，此即是最殊胜的般若行。

“不见作者及一切”一句是说，并未见有作者的识（无能取），也全然不见识所缘的境（无所取）。如此则显示了真般若无有所缘，连心缘诸法空性也寂灭无余，因此说“不著有无，始为究竟”。

《中论》亦云：“定有则著常，定无则著断，是故诸智者，不应著有无。”

《中论》里也说到，若计执实有某个法，那就著于常边；若承认有无生、无住、无灭等，那又著于断边。因为这二者唯是虚妄的计执，故智者不应计著有、无二边。

要知道，断、常见有许多粗、细品类。如：自在天派承许常住的自在天，属于粗品常见；顺世派承许人死如灯灭，则是粗品断见；内教中承许“名言中有、胜义中无”，或有如来藏、无生空性等，则属于细品常、断二见。非但粗品的常断二见，连一切安立为有的有边、观待有而立无的无边（如无生、无住），都不是胜义中诸法的自性。

辛二、说真义

故由如是观，知非无因生，
非住于别别，非住于合集，
非从余处来，非住复非去。

由以上抉择可知，外道安立的万物无因生，或由自在天、微尘、主等常因而生，都不符合二谛真义，即不仅不符合胜义谛的真义，而且不符合世俗谛的缘起律。如是，破除无因生与非因计因的邪见后，以下便正式宣说缘起生的真义。这又分成两步阐明：一、开示世俗中的万法如何产生；二、说明如何认识胜义中因无相。解说如次：

一、世俗中万法都是缘起生

是故，以如是观察，万物中无有丝毫是无因生或常因生。即：诸外法譬如依种子生芽等，乃是依于各自因缘而生；内法诸生处从无明至老死之间，也是相续不断依缘起而生。

“是故，以如是观察”，即承接前文。由上述的观察已经认识到：万物中没有丝毫是自然而生，或者由自在天、微尘、主等常因而生。因为：若是自然而生，则应成恒时产生，但这与“万物间或生”相违；若是由常

因产生，也因常因不变之故，无丝毫运作，并不成立能生万物。

那么万物到底是怎么生的呢？“即”等一句道出了真相：万物中的外法即植物、矿物等，是依于各自能生的因缘和合而生，比如芽是以种子为因，以水、土等为助缘，依于因缘和合而生；烟是由火与柴和合而生等。而内法指六道等有情的诸多生处，即从眼到意之间的生处（根身），则是依于十二有支不断以前前为因而生起后后。如：无明为缘生行，行为缘生识，乃至生为缘生老死等，环环相扣而生起有情现相的相续)。

二、胜义中因无相

如是，果不住于有事诸因别别单个上，也不住于众缘合集上，一一各自无力生果，合集也除诸因外无他之故。

像这样，在诸多的因缘中，单个的一种因或一种缘生不了果，众多因缘的合集也生不了果。比如，单个的种子生不了果，单个的水、单个的土等也都生不了果。内法上，根、境、识三法当中，单个根生不了识，单个境或识也生不了识。像这样，单个的因或缘生不了果，众多因缘合集也除这些因缘之外，并没有别的法，因此也不能生果。这种情况就像沙堆中每一粒沙子挤不出

油，众多沙子积聚起来也挤不出油那样。

从这里就明白：并不是实有一个果住在单个的因缘上，而从这单个的因缘中产生它；也不是实有一个果住在众因缘的合集里，而从合集中产生它。

那么，是不是从因缘外的其他处而产生呢？以下就抉择这个问题：

显现果时，彼果并非从彼等因缘之外的余处来到此处，亦非因外自性异体[9]的果依于因后，已成之果住于此处，又非灭时从此处去至他处。是故诸法本来以因空。

在显现果的时候，那个果也不是从因缘之外的其他处来到此处。也就是说，任何果都是前无而新生，所以不是先前它在某处存在，现在来到了此处。而且，这也不是和因自性成他体的某个果，依于因缘而使这个已成的果住于此处。再者，这个果也不是谢灭之后从此处去了他处。

按照这样观察，就认识到果并非实法。以果无实的缘故，因不成立实有。

此处，有注释以“别别”遮自生与他生，以“合集”遮共生，如是而遮除四边生。

---

[9] 自性异体：即在自性上与因是异体，而不是假立的异体。例如童年时的某甲和青年时的他属于假立的他体，不是如东山和西山那样一时俱存的他体。这里说的则是胜义中的实果，因此它与因缘之间是真实的异体。

庚二、体抉择为空性

痴心所计实，与幻有何异？
应观幻变事，及与缘现法，
彼从何处来，复去至何处。
何由何近见，无彼则无有，
虚现如影像，云何有谛实？

一、审观诸法皆如幻事

由痴心所计执的谛实内外诸法，都与幻事无异。即：对幻师所变的象、马等及由诸因所现的万物，应审观彼等从何处而来，复去至何处。由此决定将见二者相同。

内有情的五蕴与外境色、声、香、味、触五尘，都是正显现时无有自体，而众生却以痴心计执实有。像这样痴心所计的谛实五蕴、五尘等内外诸法，与幻师所变的象、马等事无有差异。

那么怎么来认识内外诸法与幻事无异呢？方法是：对幻师所变的象、马等与无明、行等因缘所现的根身、器界，同等观察它们从何处而来，又去了何处。如此将发现二者在“现而无自性”上相同。

例如，对幻师所变的象、马，不审察时，好像是从某处来的，之后又去了其他处。而审察时，这些幻现的

象、马唯是假相，并无自体，所以并没有它的来处和去处。世间中的万法都与此相同。不审察时，我们承许名言谛中六道众生的根身、器界等都是由惑业的力量变现；而以正理审察时，现今显现的这些众生都是无自性的空性，并无一实有众生从前世到了今生，又从今世去了后世。

这里可以缩短到三天上来观察。比如今天显现的身体似乎实有，但审察时无所得，因此只是幻相。既然它现而无实，则不是以昨天的身体来到今天，也没有今天的身体往赴明天。这样明白后，继续缩短到三个刹那上观察，当刹那的身体现而无实，因此不是前刹那的身来到此刹那，也没有此刹那的身往赴后刹那。

又推到身外的山河大地、日月星辰等万法上观察，运用离一多因等审察时，得不到尘许实法，因此都是梦现般的妄现。

总之，器界万法唯是忽然妄现。因其是假相，故不是从过去住于某处，现今来到此处，也没有从现今此处迁移至未来余处。如此便认识到根身器界显现都虚妄无实，与幻马、幻象无异。

即若彼等实有，则需显现时从余处来到此处，寂灭时又从此处去至他处。然而了无前际、后际。

"彼"，指器情万法。"若彼实有，则需"一句，即思维：若此等法是实法，非幻象般的假相，则当下显现它时，一定是过去住在某处，现今从彼处来到此处；而且寂灭后，也一定从此处迁至余处。由此就有前际和后际，但审察时并无前际和后际。

在最细的刹那上观察。凡是因缘生法，都只显现一刹那，不住第二刹那。因此前刹那的法息灭，才显现此刹那，并非前刹那的法来到此刹那；此刹那的相息灭才显现后刹那，也不是此刹那的法去了后刹那。因此现相都只是缘聚一现，无有前际、后际。

何果能生彼之因近或聚时，唯由彼力而见果体，若无彼因，则不可能自性成立为有。是故，由他缘而虚现如影像般的彼者，云何有自性成立的谛实？即无有。

任何果都是在能生的主因与助缘集聚时，唯由因缘和合之力，见到显现果体。若因缘尚未集聚，则不可能独自成就。

所以，一切都只是由因缘和合之力而虚妄显现。"虚"指"似有实无"。犹如明镜中显现影像，宛然似有，实际寻觅不得。这唯是影像般的妄现，哪有自性成立之谛实呢？

这里观察：比如人立在明镜前，则显现影像；人一

移动，影像就随着移动；人走开，影像当即消失。可见影像只是因缘生的假相，并无独立自性。

这样由观察认识到诸法与影像毫无差别。身体的面部、手、足和镜中显现的面部、手、足，在“无实”上完全相同。

二、以幻化八喻等相，了知缘生法离一切边之自性

如是，缘起而生远离常、断、来、去、有、无诸边之自性，当以幻化八喻等相而了知。

“缘起生”，指一切观待因缘而生的法，包括因缘所生的有事及观待有事而立的无事。此等因缘所生法在胜义中是何种体性呢？远离常、断、来、去、有、无等一切边的自性。

如何认识因缘生法离一切边呢？答：借助幻化八喻等相而认识。“幻化八喻”，指如梦、如幻、如光影、如阳焰、如水月、如回响、如乾达婆城、如变化。“等”字包括如空花、如水泡、如眼翳、如浮云、如电光等。“相”是指“似有实无”的空相，即正显现时不可得，这并非否定实有后仍有一种空相，如若仍有空相可得，则又落于空边。

由于因缘生法都只是迷乱识的妄现，因此说它有哪

种自性都是戏论。这是离一切边的意思。

举喻说明：

（一）水月：在天还没黑，月亮还没升起时，河水中没有月影。而天黑了，月亮出来了，河水与天月因缘聚合，河中便显出水月。这水月是因缘生法，并无自性。因此审察时，无论在水月的上、下、左、右等任何处，都得不到微尘许的实法。既然得不到，又哪里有什么有、无、来、去、一、多等自性呢？自体尚无，哪有差别性？因此是远离一切边的空性。

（二）梦：因缘和合而有梦现，梦中的显现似乎实有，觅之了不可得。以不可得之故，无有常、断、来、去、有、无等自性，故是离一切戏论的空性。

我们白天见闻的一切法都与梦现无异。比如现在我讲课，你们听，看起来很真实。仔细观察，我们所在的房屋不可得，我的身体、口腔、发出的声音不可得，听者的身体、耳根所听到的声音也不可得。一切都是妄现，与梦有何异？不是醒来就回到真实的世界，入梦则虚妄缥缈，而是醒、梦同为虚幻。

这样借助比喻，就能认识到因缘生的万法都是现而无有，离一切戏论。

如《般若摄颂》云：“菩萨达此缘起生，无生无尽般若义，如日无云放光明，当破无明得自然。”

此处“达”是指认识到位。了达者是菩萨，所了达即此缘起生无生无尽（灭）般若义。指因缘生法，不审察时，似乎实有；审察时，无所有，故是无生、无尽之空性。以生、尽（灭）含括一切相对二边，如来去、常断等。能了达，即对于因缘生法以正理善加观察，则能了达般若空义。

了达后修习的作用，即是“如日无云放光明，当破无明证自然”。就如无云晴空中显现日轮，放大光明，破除黑暗，如是从菩萨心中现起照见诸法性空的智慧，则能在破除妄执诸法实有的无明之后，证得与法界无二的自然智。

庚三、果抉择为无愿

大体言之，果有善业和恶业的果——乐、苦两种。对于乐果，人们都愿意获得它；对于苦果，人们都想舍弃它，这就是对果有愿求。以下开始抉择胜义中无所愿之果。

若果已成有，于因何所需？
若果为无性，亦因何所需？

纵以亿万因，无不转成有。
无时岂成有，成有为何事？
无时若无有，何时当成有？
乃至未生有，彼时未舍无；
时不舍于无，终无生有时。
有亦不成无，应成二性故。
如是则无灭，有事亦非有，
是故诸众生，恒无生无灭。
众生犹如梦，谛察同芭蕉，
涅槃未涅槃，真实中无别。

一、抉择果无自性

于果观察，所生为有者？为无者？若果自性成立为有，何需因呢？彼此不能成为因果。若说“彼果无者是由因生”，则果之自性只是无，对此何需因呢？总的方面于无者无因，及自身住于无性故。

这是针对果观察：真实中所生的果是“有”性还是“无”性？若果自性成立为有，哪需要因呢？纵然说由某个因生了它，但在因位果已经存在，故不成立因果。例如一朵花以自性成立为有，则不是观待他缘而成。如此，在种子位已有花，哪需要种子来生它呢？所以若果是有的自性，则无需由因来造成。如是并非因所造成，

如何安立果呢？所以不成立果是“有”的自性。

那么，果是不是“无”的自性呢？若果是无的自性，则果的自性只是个“无”，哪需要因呢？“无”不是由因所生，且果已经住于“无”的体性，不必由因来造成。

这里讲到“无”性的果不必因的两个理由：

总的理由：凡是有的事物，都是因缘所生；而“无”是像石女儿那样无所有，不能安立有因。也就是说，安立某法是因，是基于它产生了一种事物，如果一无所生，则不安立是因。如果说某因生出了“无”，也就是“什么都没生”的同义语，既然什么都没生，如何安立是因呢？所以“无”性的法没有因。

特别理由：如果果是“无”的自性，那么本自住于“无”的自性中，哪里需要因呢？即自性成为“无”，不必因缘来造成，故不需因。而非因缘造成，也就不成立是果。

总之，对果观察，无论承许有或无的自性都不成立，“亦有亦无”或“非有非无”的自性也不成立。以有与无是相违体性，不成立集于一体，故无“亦有亦无”的自性。“非有”即无，“非无”即有，等同“亦有亦无”，故不成立。除开这四种体性，没有其他体性，所以说，因缘所生的果无有自性，唯是妄现。

二、破除“无”变为“有”

若念：仅此无者虽非由因产生，然以彼因将“无”果作成有事。

如果有人想：虽然这“无”者不是因造成，但以因把“无”果作成了有事。

意思是说，从前是“无”的果，后来由因缘和合之力，把这“无”果作成了有相状、功用的事物。

驳斥：不能！纵然集聚亿万因缘，勤加功力，也不可能将自性是“无”的法转成“有”，如同集聚何等因缘也不能将兔角转成有般，无者不观待任何法。

中观师驳斥：无论集聚多少因缘、付出多大努力，都不可能把自性是“无”的法转成为“有”。例如不可能把兔角转成有事，无论我们集聚多少水、火、电力、人工等因缘，付出多大努力，也不可能把兔角转成有相状、功用的事物。

其原因是：“无者不观待任何法”。如果是有事，观待着不同的因缘，则产生各种转变。比如在某个人周围，放出各种尖锐、嘈杂的噪音，施放种种臭气、腐气，这样很快会使他痛苦不堪。而对石女儿，无论施放多少噪音、毒气，也不可能有任何变化。又比如，集合水、土

等因缘，就能令种子长成苗芽；水分充足、土壤肥沃等，也能使禾苗长得壮实；相反，水分不足、土壤贫瘠等，也使种子生长不良。这些情况表明，种子观待水、土等助缘而生长变化。如果有像这样的“此有则彼生，此变则彼变”的观待情况，那么由集聚因缘是可以使它转变的。但对空无，无论我们集聚多少因缘，也不可能使它变化，因为它并不观待任何法。

无者不能转成有的理由如下：

“无者不舍自身而变”与“舍后而变”都不应理。即：正当无时，必不是有，因为有、无彼此舍离而住；而“舍无新变成有”亦成何事？即不可能。即：如此住于无性的彼者正当“无”时，不可能为有事，则何时也无机会成为有。乃至未生“有”时，不舍无者；而不舍“无”相时，何时也无机会变成有。因此，无者如何变成有呢？即变不应理。

无者转成有的情况只有二种：一、“无”者不舍自身时，转为“有”；二、“无”者舍弃自身后，转为“有”。如果这两者都不合理，那么“无者转为有”就没有任何可能性。

下面就分两步观察：

首先，正住在无的体性中时，不是有，因为有、无

二者是相违的体性，互相舍离而住（住于“无”时，便舍离了“有”；住于“有”时，也舍离了“无”)。所以有和无不可能合住，如同明、暗不可能共住般。

其次，“舍弃无的自性而变成有”也不可能。因为住于“无”性的法正当无时，一无所有，也因此何时也无有。也就是说，乃至还没产生有事时，就没有舍离“无”的体性；而保持“无”的体性未舍离时，就一直空无，无机会变成有。所以“无”怎么会变成“有”呢?

因此，若正无时不容变成有，则所谓的“无变成有”也只是虚说而已。何者唯是无，则成已舍离有故，无有“此变为彼”。若无变仍计为变，则当视石女儿变成芽等。

因此，倘若正住于无的体性时，不可能变成有，那么所谓的“无变成有”也只是一种说法罢了，并无事实。意思是说，第六意识臆造的空间无限广大，可以随意说“石女儿变成了少年”、“龟毛做成了衣服”、“空花开得很艳丽”等，但都只是虚假的说法罢了，没有事实。

何者唯是无，则成了舍离“有”，所以绝对没有“此变为彼”。也就是说，转变只在有的事物上发生，不在“无”上发生。如果“无”上没有转变，还计执有转变，那应当看到石女儿转成苗芽等了。(这是以同等理反破

对方，因为对方说“无”上有转变，那应成立石女儿变成苗芽，龟毛织成毛衣，空花盛开等了。)

通常会认为：所谓的“从因生果”，是指先前因位没有果，后来缘聚时生出了果。要知道，这仅仅是未审察时在名言中安立的“先前无果，后来缘聚而生果”，并不是胜义中先前为“无”之自性的法，后来因缘使这“无”者转成了“有”。

要知道，中观师说到的“观待因缘而生”和“观待有而立无”，都只是不审察时随顺世俗的说法，即仅是假立名言。真正审察时，不观待他缘而自性成立的“有”或“无”，都毕竟无有。

总之，无论“有”性或“无”性的果，都不成立观待因缘而生它，亦有亦无、非有非无两种自性也容易破除。如是否认四边自性后，再没有其他情况。因此真实中果无自性，并非实法。

三、破斥“有”变为“无”

与“无不会变成有”类似，有也不会变成无，彼此互舍离故。其理同上，“有”、“无”二者换位即可了知。若彼“有”者变成“无”，则应成彼具“有”、“无”二性故。

这段文是由类推了知自性是有的法不会变成空无，

其理由为:“有”、“无”二性互相舍离。即:若是“有”的自性，则舍离了“无”;若是“无”的自性，也舍离了“有”。如此，正住于有的体性时，决定不会又成为“无”。所以“有”不会变成“无”。

“有”、“无”两者换位，是指把上文中的“有”字都换成“无”，“无”字换成“有”。比如:“无不舍自相变为有”换成“有不舍自相变为无”等等。

“若彼”一句，是再反面观察:若自性是“有”的法变成了“无”，那它就成了兼具“有”、“无”二种自性，但是实法不可能既是有、又是无。

下面在刹那上观察。名言中因缘所作的果都不住第二刹那。现在问:这仅现一刹那的果相有无自性?若有自性，是有的自性，还是无的自性?若是有的自性，则成了恒有，不是刹那性;若是无的自性，又成了恒无，也不是刹那性。所以仅现一刹那的果相并无自性。

那么，平时我们对这一刹那的果相都会说“有”、说“无”，这又是怎么回事呢?其实，这是观待假立，而不是果自身为“有”或“无”的自性。也就是，对于前刹那没有这一假相，而后刹那显现出了它，便说“无”变成了“有”;对于前刹那有这一假相，而后刹那消失，也说成“有”变成了“无”。

举个例子，电影银幕上前刹那没有山的影像，后刹那显现了它，就说“无”变成了“有”；前刹那显现了山的影像，后刹那影像消失了，又说“有”变成了“无”。其实，这不是先前“无”性的法转成了“有”，也不是先前“有”性的法变成了“无”。所以只是虚生虚灭。

四、结成众生无生无灭

如是真实中无灭，且有事亦非实有，故诸众生[10]恒常无生无灭。

如此便看出，真实中没有什么法灭，而显现的有事也不是实有的。所以，众缘和合而生的法，包括根身器界，都恒时无生无灭。即真实中没什么谛实的众生生了或灭了。不审察时，如空花般幻起幻灭，实际无生无灭。

虽如是，然显现彼种种世间众生，现而无自性，犹如妄梦。若以理谛察，则无毫许堪忍实义，故说如芭蕉。因此，涅槃、未涅槃也在真实义中无别，无缚、无脱而恒时唯住平等性故。

在《现观庄严论》里谈到菩萨修证的境界，通达生与无生、灭和无灭是无二的、平等的，不像实事师所说那样。实则名言中显现生、灭，是指胜义中本性无生、

[10]众生：众缘和合所生。狭义指六道等有情，广义指众缘和合而生的果法。

无灭而显现生、灭。其原因是：虽然无有谛实的法生、灭，但可以显现生、灭，就如虚妄梦现般（即正因并无实有的生、灭，是空性的，所以能显现。若不空实有，则无法显现。梦是在这点上比喻的)。

若用胜义理审察，则所谓的某法有实体能堪忍观察，或有个实法生了或灭了，永远也得不到。越以理审察，越明了这是从无自性的空性中幻现的。“芭蕉”，比喻向内层层剥析，终究得不到实法。如是以理审察，任何一法的生与灭都不可得，终究如虚空中央般，远离一切戏论。

释中，“涅槃”指佛，“未涅槃”指众生。即虽然名言谛中就现相而言，已成正觉、得涅槃的佛和未得涅槃的众生有天渊之别，因前者灭尽了惑、业、苦，而后者具足惑、业、苦。但实相中涅槃的佛和未涅槃的众生无有差别。

也就是说，实相中没有任何惑业，怎么系缚了众生呢？既无系缚，哪有从系缚中解脱？如此无系缚无解脱，而恒时住在平等性中，即“恒时唯一住于轮涅平等性”。这就是涅槃与未涅槃无别的原因。

丙二、证悟空性之作用 分二：一、于自等离八法；二、于他无励生悲。

要知道，名言谛中，经由认识攀缘世间八法的过患，可止息耽著世间八法的心。这在本论《静虑品》中已阐述了这方面的内容。此处《般若品》的结束文，则是宣说证悟胜义谛诸法空性的作用，因此说到了“等离世间八法”。也就是说，无论对于利养的得失、身心的苦乐等，都无取舍之处而见无二，简别并非以取舍方式来作对治。即见到世间顺逆境缘都无自性，便开始停止对世间八法的攀缘、耽著。非但自己平等远离世间八法，对其他众生也能无须励力便兴起悲心。

丁一、于自等离八法

如是诸空事，有何得与失？
有何他敬事？有何他轻凌？
苦乐从何出？有何喜与忧？
真实性中观，谁贪于何贪？
谛观生存世，谁于此处殁？
谁生谁已生？谁为亲与友？
一切如虚空，当如我受持。

如是自性空的一切事中，有何利养等的得与失？如是，有何敬事？有何轻凌？有何苦、乐？有何喜、忧？真实性中，以理审观，于何境生贪？谁行贪著？若善观此存活世间，于此三有之处，云何死殁？谁为来世当生者？谁是前世已生者？谁为亲人、朋友？一切诸法皆如虚空。当如我（指寂天菩萨）般，以观察实相之智慧受持后，远离世间八法。

“自性空”，指诸法本来空性，不是由因缘使不空的法转成空。经中说：“如来若出世若不出世，诸法自性本空。”不是由圣者证悟而使不空的诸法转为空性，也不是经正理观察而令不空的法转为空性，诸法原本性空。

在这所有的自性空的因、体、果等诸事中，哪有利养、恭敬、名闻等实法的获得及失去呢？哪有别人的恭敬承事和轻蔑凌辱呢？又哪有身体的苦、乐，内心的喜、忧呢？丝毫也没有！

真实性当中，用正理审察：贪者和贪境也是无有的。上面讲“受念住”时已经解释。如果善观察一切存活的有情，谁在这个三有中死亡呢？没有谛实的有情死亡。谁在来世将生呢？谁在前世已生呢？并没有谁将生和已生。谁是亲人，谁是朋友呢？观察时了不可得。

“一切诸法皆如虚空”：按这样观察，就认识到诸法如同虚空，本无所得。

“当如我般”等，即应当如我寂天这样，以观照实相的智慧受持空义后，远离世间八法。

小结：

世间八法是顺逆境缘的统称，通常解释为称、讥、毁、誉、苦、乐、利、衰，而本论则说到得、失、敬、轻、苦、乐、喜、忧，两种解释大同小异。总的就是各种顺境和逆境。那么，如何止息对于世间八法的耽著呢？这有世俗谛和胜义谛二种修法。本论《静虑品》中讲的是世俗谛的修法，即思维顺境的过患和逆境的利益，以止息耽著。

本品讲的则是胜义谛修法，称为“等离世间八法”。因为认识到世间的顺逆境界都是影像，现而无有，因此就没什么要逐取，也没什么要厌舍。如此无取无舍而放心，即是远离。

举例来说，恶骂声和赞美声同是空谷回音，无有实义。但当心迷惑时，就认为前者不好、后者好，随之缘恶骂声而起嗔、缘赞美声而贪著；如果识得两者都是空谷回音，毫无实义，就不再著于声音的假相，于赞美不生喜、于恶骂不起忧。

其他都是这样。财富多一些是幻化，不值得高兴；少一点也是幻化，不必要忧虑。我们在世间只是随缘度日，受用好就过好一点，受用差也就过差一点，心里不去计较分别，就是“平等远离”。

世间法说来，无非是财富、名誉、地位、受用、别人怎么对待自己等等，这些统统是假相，无有实义。只因为我们样样看得太实在，心里在乎，才计著这些妄现而不断分别、耽著。是这执实的心奴役了我们，使我们昼夜驰奔、取舍，带来的却是无尽的烦恼和苦恼。

其实，看空了世间八法，一切只是水月空花，就不再攀缘、计著，也就开始止息轮回了。

其实，并没有什么苦、乐、喜、忧、得、失、成、败的实法，并没有这个意义、那个意义等。这样就很干脆，这是从根本上平等远离一切八法。“远离”，指世间的相只是妄现，没有什么可取、可舍的。心放下了，就是远离。

世俗谛修法是要把对逆境作过患想，转成作利益想；或者把对顺境作利益想，转成作过患想。要这样来转换掉不好的心态。这里则不同，这是见到诸法空性后，心里无取无舍、不做任何攀缘，这就是“远离”。

认识诸法空性，实在是修道的关要。我们就生活在

这此起彼伏的幻相丛中，若在此时，不识幻相的空性，心就会不停地追逐。世俗的生活其实是不断地追逐肥皂泡，破了不知是空的，还要追其他肥皂泡……如果了知一切只是泡影，不管好的泡影、差的泡影，都无实法可得，心不去攀缘、耽著，即是“远离”。

丁二、于他无励生悲

诸求自乐者，争爱为起因，
引发恼与喜，忧劳及争执，
身互砍杀刺，以多罪劳活。
数数来善趣，数受诸安乐，
死已堕恶趣，常受难忍苦。
三有多险地，真实性非彼，
彼复相违故，三有无真实，
彼中难可喻，无边苦海住。
彼中善力弱，寿命复短促，
且为营寿康，饥饿疲惫眠，
内外诸侵害，伴愚行无义。
无义命速逝，慧观极难得，
复串习散乱，焉有遮方便？
为令堕恶趣，彼中魔精勤，

邪道复众多，难从疑超越。
暇满难再得，佛世亦难值，
惑流难超越，呜呼苦相续！
如是虽极苦，愚犹不自知，
众生住苦流，呜呼当悲愍！
如人数沐浴，复数入火中，
如是住极苦，犹自以为乐。
似若无老死，住于享乐者，
先遭弑后堕，恶趣受极苦。
何时能成就，无量福聚云，
善出乐具雨，熄众生苦火。
何时心无缘，诚敬积福德，
为著相衰者，演说空性义。

一、见苦生悲

（一）观见众生为现世圆满之小义所欺诳、虚度光阴而生悲

如是唯求一己快乐的众生，以争怨、爱亲二者为因，引发内心的恼乱与欢喜。并且，求不得而忧苦，追求所欲而劳作，与他人争执，自他身体互相砍、杀、刺戳；此外，三门造诸罪业而积财，极辛劳以谋生。如是其心被现世圆满的小义所欺诳，而虚度光阴。

“争怨”，即为使名誉、财富等不为怨敌所夺，而与怨敌争斗。“爱亲”，指爱重自己的亲友。以争怨、爱亲的缘故，心里会不断生起恼乱与欢喜。恼乱是苦苦，欢喜是坏苦，一生就这样在苦乐交织中度过。人又有很多欲望、希求，当欲求不能满足时，就灰心忧苦，彻夜难眠。为了求到想要的名誉、地位、财富、男女等，日夜不停地劳作。

再者，为了获得财富，身体不惜做杀生、偷盗等恶业，口里说各种妄语、绮语等，心里起种种贪、嗔、痴的念头，所造的罪业合计起来不计其数，而且期间需要付出极大的辛劳。

“现世圆满的小义”，指现世的名誉、地位、财富等圆满，因为这些圆满意义极小，而过患极大，故为“小义”。“心被欺诳”指世间的名、利、财、色等本来只是苦的自性，但却表现为幸福、快乐、温馨的假相，所以众生的心时时被这些假相欺骗。如此，由于自己的心被世间所谓的成功、圆满等假相所骗，把一生的精力都投注其中，结果一生辛苦，换来的却是恶趣极漫长的苦难。

（二）观见众生于三有上下轮转不已而兴悲

此等众生时而以福德力数数来到种种善趣世间；受用欲乐已，复以罪业力死殁，又堕入长劫难忍的恶趣苦中。高、下、苦、乐不定的三有结生，相续流转。

此处“福德”指世间福德，并非以出离心、菩提心或无二慧摄持而修积的福德。由于这不是随顺解脱的善根，而是源于我执、为求取世间圆满所作的修积，所以果报只是一度享福，过后便落得一无所有。

此等众生以修积世间福德的力量，一次次地升到人、天等善趣。然而好景不长，受用完五欲享乐后，又被罪业力牵制，死后堕在极为漫长、深重的恶趣苦中。龙树菩萨说：“虽得天界大欲乐，及诸梵天离欲乐，后堕无间为火薪，忍受众苦无间绝。”以有漏善业之力感现的天界欲乐及定乐，在能感业力穷尽时，决定会彻底变坏，而随恶业力堕在无间地狱炽燃的烈火中，成为遍体燃烧的“薪柴”。

“高、下、苦、乐不定的三有结生，相续流转”，这一句是从总体上揭示轮回循环的苦相。“不定”，即没有固定的处境。有一段惑业之力，便显现一段轮回境遇；此惑业力一旦穷尽，便又随另一段惑业力，显现另一段境遇。如此，轮回中并没有固定不变的境遇，总是在高低、苦乐等两极中来回变换。起初以行善之力升至高处，而享受欲乐或定乐。福尽祸来，又以恶业之力堕到下界，备受身心之苦。

比如先前坐在三十三天的庄严宝座上，成为普天下

士民恭敬礼拜的天王，后来天福享尽，又堕落为牛脖子上的一只小虫；之前是威风凛凛、受用圆满的转轮圣王，死后却转生为富人家中下贱的奴仆；前面还在天宫的瑶池里，与美丽的天女共游嬉戏，后面则堕入地狱无极河滚烫的灰水中，上下漂转，全身烫得糜烂；过去挥金如土，极享奢华，后来沦落街头，沿街乞讨。由此可见，轮回中高、低、苦、乐的处境毫无定相，只是随业不断流转。

“三有结生相续流转”，指被一段段有漏业力牵引，依次在三有种种生处中受生。由于一直未截断新的惑业生起，导致随惑业力连绵不断地变现有漏蕴，这叫做“相续流转”。

（三）观见三有中长夜无明、苦海无涯而兴悲

彼三有中，有极多颠倒欲、痴、爱的险地；

在这三有世间中，有极多颠倒欲、痴、爱的险地。比如在这个世界的各个角落里，都有使人堕落的险地，一旦进入其中，便会引发贪欲、陷入愚痴、生起爱恋等。不断地生起和增长欲、痴、爱，人心会由此变得颠倒迷乱，造作种种恶业而沦落，故称为“险地”。

心识颠倒地执取所缘，计非乐为乐、计不净为净、

计无常为常、计无我为我，由此趣入邪道，故称为“颠倒”。

又彼三有中，以我见为性，妄执颠倒事为谛实，真实性本非如彼，彼复相违故，三有中无有见此真实，如暗夜无光。于彼远离见真实性光明之三有，也是居于无有时方边际之自性、无法言喻之难忍苦海中。

此段揭示三界凡夫都以我见为习性。普天下凡夫的共性是无始以来一向执著五蕴为人我、一切事物为法我，久久串习成性，不须刻意便任运发起人法二种我执，心心计我、口口说我、事事为我，故谓之“以我见为性”。

“妄执颠倒事为谛实”：“颠倒事”指人我与法我，或实有的人与法。本来真实中无有人、法，而凡夫心前却现为实有的人、法，妄执这颠倒的人我、法我为“谛实”。心一直这样虚妄执取而不放舍，称为“妄执”。

因为诸法真实的体性并非如凡夫所计，而且，智慧与愚痴一是正见一是倒见，彼此相违，所以在三有众生内心执持我见期间，将不会见到诸法无我的真实性，如同黑暗中不会有光明。

在这远离见真实性光明的三有世间，也是住在以无有时空边际为特征、无法用语言和比喻描述、令人难以忍受的无边苦海中。

以下再按轮回流转的十二缘起作具体观察:

由于根源上远离见诸法无我真实性的智慧，而陷于愚蒙当中，便以此无明一向妄执有我，由此发起种种行业，即造作种种非福业、福业与不动业；以造业的因缘，便熏成因位识；以因位识成熟（即果位识）之力的牵引，便在三有诸生处中受生，而形成蕴身的最初位——名色；名色逐渐变异，长成具六根之身——六入；六入与色等六尘及眼等六识和合而生触；以触为因缘，生起苦、乐、舍三受；以受为因缘，便起不离爱与乖离爱；由此便为爱驱使，而不断贪取；以取为因缘，则生起势必引生后有之业——有；以有为因缘，将再度受生；以再度受生为因缘，又迎来新一轮的老死。

如此周而复始，以前前为因辗转引生后后，造成无边无际的轮回苦海。“无边”，指轮转的时间与方所都没有边际。时间上，包括过去、现在、未来一切时分。空间上，遍穷十方世界任何三有中的生处。深陷在这横遍竖穷、无边无际的轮回苦海中，不知有多少血泪、多少辛酸，每一种苦合计起来，不必说亲身领受，连耳闻目睹都触目惊心，因此说“难忍”。

在这过程中层出不穷地变现出种种苦，受苦无有时间、方所的边际，苦的数量及程度无法计数、衡量，所

以说“无法言喻”。

（四）观见众生不得正法光明、死后仍众苦辗转相续而兴悲

彼中众生为三有强力惑业所制，行善之力羸弱；行善所依暇满人身，寿命又极短促；短暂存活期间，又为长寿而作种种养生，依止去病之因的药物等，饥饿、疲惫、睡眠、种种内外侵害、接触凡愚等，以无义利的作业使生命于无意义中迅疾流逝。

世间众生由于被强大的惑业力所控制，行善的心力非常微弱；而且，行善所依止的暇满身，寿命极其短暂；在短暂的存活期间，还要经营各种世间事务，巨大的生存压力令人疲惫不堪，各种杂染因缘使人迷惑退堕，由此造下无量流转轮回的业……像这样，大量时间都浪费在毫无意义的生死活计上，短暂的一生便迅速虚度而过。

又，解脱三有之因——以智慧观察真实性义极为难得；于彼轮回险处，串习散乱的势力，猛烈如江河奔涌，如此焉有顿时遮止之方便？

下面再作正反面观察。三有的根源是妄计有我的萨迦耶见，由此根源而不断起惑、造业、受生，因此解脱

三有的主因即是以智慧观察诸法无我真实义。这是因为：对诸法无我真实性迷蒙不知，则会以二我执造业，生死不已；反之，了悟诸法原本虚妄不实，便能放下妄执，止息轮转。

而做到以智慧观照真实性义极其难得。“难得”，指成就此慧观的因缘极难圆满聚合。成就慧观要具足以下因缘：首先要有大的善根发心学佛修道；其次要有足够的福德因缘，具备修学佛法的内外顺缘，并且如法地依止善知识，长期精进闻思，对空性生起定解；之后要以希求解脱与菩提的大愿力摄持自心，恒时观照诸法性空。如果因缘不具备，就很难做到最后这一步，因此说“极其难得”。

像这样，不能以智慧恒时观照诸法无我真实义，则无法遮止心沉迷于幻相耽著、攀缘。无始以来不断这样串习的散乱习气极强有力，如同脱缰的野马或奔腾的江河，极其粗猛而难以调伏。散乱习气既然如此强大顽固，哪里有顿时就能止息的方便呢？这样制止不了妄心奔驰，则仍然不断地攀缘造业，造成相续不绝的轮回。

非但如此，彼中为令世人堕入恶趣，魔及魔眷亦精勤为害，复有断、常见等诸多邪道，且无力引生正道——拣择所缘及行相的定解，而难从疑网超出，断疑之内外缘难得之故。

“非仅如此”，指不仅自身上散乱恶习难以调伏，而且外境上遍布种种魔障歧途,行者稍不留意便颠倒堕落。

在三有中，为将世人引入恶趣，第六天的魔王及其眷众每天都向人射出五种毒箭，使其生起贪、嗔、嫉、慢等烦恼，又有断见、常见等诸多邪道，内心一旦着魔而误入邪道，则成为魔的眷属，千生万劫难以回头；而且，没有能力引生真实之道——拣择所缘和行相的定解，而难以从疑网中超出。(修行时心里的所观，称为“所缘”；内心观此所缘时观行的相状，名为“行相”。真实之道即是对“所缘如何”、“行相如何”的定解。对所缘和行相生起定解，便能趣入正道；不能引生定解，则难以超出疑网。)原因是断疑的内外缘极难集聚。

举例来说,“三世因果真的存在吗？”“三宝真的能作救护吗？”“真能从苦海中解脱吗？”“诸法真的是空性吗？”“轮回的根源真的是我执吗？”一般人很难断除诸如此类的疑惑，因为断疑的内外缘极其难得。外缘上，很难遇到明眼善知识，得其指点；即使遇到明眼善知识，自己也难以做到如法依止。内缘上，自己能长期稳重、殷重精勤地闻思修的善根和福德难以具足。只有内外因缘圆满聚合，通过长期地闻思修，才能对深广的

佛法引生定解而断除疑惑，但这些因缘极其难得，所以一般人很难从疑网中超出。

如是，未能得获正法光明而死，则难再得暇满人身，难遇佛出世，更难获得勤修彼佛正法后，截断自相续烦恼瀑流之时。呜呼！众苦将接踵而至！

“如此”，即如上文所说自身已散乱成性，又受到内外魔障的不断侵扰，稍有不慎便误入邪道，而且闻思修的内外顺缘很难集聚，这一生无义空过，心里仍是一片茫然，并没有对佛法真实义生起定解而断除疑惑。

这样未能获得正法光明，只是在迷茫中死去，由于在生时没有谨慎持戒、殷重发愿和修集福德，死后则难以再得暇满人身，难以值遇佛陀出世，更难出现如理勤修佛法后截断烦恼瀑流之时。这样便遥遥无期地陷于无明黑暗中，以厚重的无明为根源，念念起惑造业，仍将显现未来无尽的三有苦海。见到无量众生将永沉苦海时，不禁悲叹：呜呼！众苦将接踵而来！

（五）观见众生陷于苦流尚不知自苦、以苦为乐而生悲

如是虽极苦，犹不见自身正住苦海，而耽著三有。缘此等住于苦流的众生，呜呼！当生悲愍！

像这样，虽然是极苦的处境，众生却浑然不知自身正深陷在无边苦海中，仍然念念不断地耽著世间的妻财子禄、五欲享乐等而不求出离，实在是愚痴！缘这些住于苦流、乐此不疲的众生感叹：呜呼！当生悲愍！

如人欲得清凉，数数沐浴，复欲求暖而数数入火，见如是轮番而作时，呜呼！此等众生实堪悲愍！

其次，见到众生被贪欲驱使而不断地追逐乐受，结果都无一例外地转成苦受。譬如一人欲求清凉，入水沐浴；水凉难忍，便从水而出，钻进火中取暖；火烧极苦，又从火中逃出，跳入水中……如此反复不已。

这比喻众生逐取到一种乐受，受用久了便转为苦受，想从中脱离，求取到另一种乐受；受用一久，又变成苦受，再去追求另一种乐受……像这样，由于不认识乐受为坏苦自性，便为贪欲驱使，一次次地求乐，又一次次地成苦。

这就像一次次地吸毒取乐，又一次次地堕入苦中；一次次地饮酒寻欢，又一次次地烂醉而苦。如此，不断地因苦而逐乐，受乐而转苦，始终以乐颠倒心引动内心的贪欲而盲目求取。见到众生始终陷在避苦求乐、终转成苦的状况中，油然悲叹：呜呼！此等众生实堪悲愍！

如是虽住极苦，然被贪爱所牵，自以为乐之时，若无老死降临、逍遥行乐的众生，先被死主无可遮退而杀戮，之后堕入恶趣，备受难忍巨苦。

尤其是那些生活优越、受用圆满的众生，更是逍遥自在地行乐。当他们正被贪爱牵引，尽情地享受五欲，自以为快乐时，似乎没有衰老和死亡降临。这些沉浸于享乐的众生，首先不可避免很快会被死主谋害，之后堕入恶趣深渊，旷日持久地感受剧烈难忍的痛苦。

二、由悲祈愿

（一）祈愿暂时利他

“暂时利他”指施予有情增上生善趣的安乐。

如是远离见真实性义，而为三有苦火所逼恼的有情，何时我能从无量福德云中善出乐具或资具——衣、食、舍宅等所求诸聚，以息灭彼等忧苦！如是，即施予暂时之乐。

此处，悲愿的所缘是：远离见诸法无我真实性义而起惑造业，恒时为苦苦、坏苦、行苦之火逼恼的三有一切众生。悲愿的行相为：何时我能从无量的福德聚中现出有情所求的衣食等安乐资具，来息灭他们生存的忧苦。这是缘三有中的苦恼有情，祈愿赐予他们暂时增上

生的安乐。

“无量云聚”，比喻无量福德。“云聚中的滴滴雨水”，比喻从福德聚中现出的衣服、饮食、住宅等安乐资具。“大云中普降雨水，息灭火焰”，比喻众生无衣则施衣，无食则施食，无住宅则施住宅等，众生凡有所求，都以福德力显现相应的资具惠予他，令其满足。

（二）祈愿究竟利他

“究竟利他”指宣说空性法要使众生放下实执，从而解脱生死。

复次，就决定胜而言，何时我能三轮无缘，为利诸有情而至心恭敬、极为欢喜地勤积无量福聚，进而自心现前诸法真实性后，对于唯因实执而居处轮回沦为衰败的诸有情，演说其对治——开示诸法无相的空性，如此该有多好！愿如是成就！如是而兴发大悲。

此处悲愿的所缘为“唯由实执而居处轮回沦为衰败的有情”。“实执”是因，“居处轮回沦为衰败”是果。“衰败”，指没有丝毫真实安乐，唯是诸苦相续不绝；或解释为：自性本具常、乐、我、净涅槃四德，然为客尘障蔽而无由显发，陷于惑、业、苦的杂染中轮转不已，这是自性佛最大的衰败。

那么，有情为何沦落到如此衰败的境地？答：唯因实执，即人我执与法我执。由于执著实有补特伽罗（人）和法，便相续不断地起惑、造业，生死不已。如何将衰败的众生从轮回中救护出来呢？答：根本之法是开示诸法无相，使其放下妄执，歇下狂心。心不著相，便不造业，由此就能止息轮转。

因此，这里祈愿的重点是：自己现见诸法实相之后，为无量众生演说空性。那么，如何才能现见诸法实相呢？这要以空慧和利他心摄持而修积福慧资粮。“三轮无缘”，指无有所作、能作、作的三轮分别。“无缘”，即心无攀缘。“为利有情”，指修积福德的目的唯一是利益有情。以爱重有情、欲利有情之故，至心恭敬、极其欢喜地勤修无量福德。这样修到自心现见诸法实相后，便对一切有情演说轮回衰败的对治法——无相空性。有情由此便能认识诸法无自性，开始放下执著、远离衰败，获得真常大乐，因此说“如此该有多好”。

“愿如是成就”，是祈愿上述暂时和究竟利他的愿望都能如是实现。

三、由见空性则自然生悲

若自心能现见诸法虚妄无实，则对于因实执而生轮回的其余众生，将自然引生何时亦不舍弃彼等的大悲。

按照大乘不共的观点，由现见诸法空性，则自然缘无量众生受苦而发起大悲。诸法本来无自性，因此说“诸法无实”。众生不识诸法无实，长劫倒执万法实有，起惑造业，受诸苦厄。

菩萨在自心现见诸法无实后，再观无量众生深陷于无明迷梦，颠倒妄执、轮回不已，便会油然生起大悲，发愿尽未来际救度一切众生。总之，以现见诸法空性，便能了知无量众生如何因实执而受苦；以见无量众生妄执而受苦，便能发起拔济众生的悲心。

四、由见空性而等离八法、兴发大悲乃法尔定规

而生起如上之心，也是法尔定规。

这是总结。现见空性而生起如上远离世间八法之心和利他悲心是法尔规律。

真正彻见了诸法空性，不可能不缘众生生悲，也不可能不远离世间八法。因此，见到诸法空性，在自利方面就不再耽著世间八法；在利他方面，则油然生起大悲，这是法尔如是的定规。

前辈大德说：修行人是否证悟了空性，就看他是否还耽著世间八法，以及是否平等地对众生生起悲心。

下面讲解本释后跋文。

颂曰：

音韵优美义趣深，智者善说虽众多，
常人难解韵何用，此处畅述易解文。

“音韵优美义甚深”，指智者的善说具有两种功德：一、能诠文运用种种辞藻，音韵优美；二、所诠胜义谛甚深微妙，常人难以测知。“智者善说虽众多”：在印、藏两地，文义俱佳的本品注释善说虽然很多。“常人难解韵何用”：“常人”指不懂文学及未深入研习教理的普通人。意思是说，以种种修辞手法、组合音韵优美地阐述，一般人并不懂得，所以必要性不大。“此处畅述易解文”：我此处则以常人容易理解的方式，晓畅无碍地写下这部注释。

重复回声即满意，已成颠倒行四依，
虽如圣境智论说，现今谁耳生欢喜。

“重复回声即满意，已成颠倒行四依”，指当时学人出现的颠倒状况。“重复回声”，对着山谷喊：“喂!”便返回同样的“喂”，比喻学人只是重复前人的说法，以此为满足。现今时代已经成了颠倒行持“四依法”，

即依人不依法，依语不依义，依不了义不依了义，依识不依智。

“虽如圣境智论说，现今谁耳生欢喜”:“圣境智论”指印度慧源等论师的本品注释。麦彭仁波切说：虽然我是按照印度慧源等的注解而宣说，但当今的人心地不正直，容易偏执自他宗派而生贪嗔烦恼，谁能在听闻后随法而行、心生欢喜呢?

然不随他观慧人，如盐入彼心水中，
心得满足断诸疑，故出语如秽中金，
吾以满含惑业口，善述善释得善聚，
回此愿成正法日，永灭群生痴暗心。

“然不随他观慧人，如盐入彼心水中，心得满足断诸疑”：但撰写这部注释并非没有必要和利益，对于不随他转而具足观慧的智者而言，本注释的妙义会如同盐融入水般融入其心。“不随他转”，指能如理辨别是非邪正，不为他人所转，即能无倒行持“四依”：指依法不依人，依义不依语，依了义不依不了义，依智慧的行境不依妄识的行境。对于这样具备观慧的人，如盐融入于水而成无二般，其心能领会融通本注解的深义，从而对寂天菩萨所说离一切戏论的大中观义断除疑惑而彻底

通达，尔时其心一定会得到满足。

“故出语如秽中金”，因为还有这些具足观慧的当机者，为他们宣说能令其得大利益，所以像我这样的具缚凡夫便说出了以上注释里的话，这样语言就像污秽中所含的真金。虽然“污秽”不可取，但是“真金”应当取，不能因为是“秽中金”就说无价值、不必取。其实，皇家库藏里的金子并不比污秽中的金子更好，两者完全相同。

“吾以满含惑业口，善述善释得善聚”：“满含惑业”是作者谦虚地说自己充满了烦恼和业。但是从我这满含惑业的口中说出的语言，符合寂天尊者及印藏诸多善说的本义，因此是“善述善释”。因而依此撰述能得到广大善根，所以说“得善聚”。

“回此愿成正法日，永灭群生痴暗心”：撰写本注释的善根回向何处呢？回向自己成为正法日轮，灭尽无量众生内心的愚痴黑暗。“痴暗”指一切不明事理的愚痴，特指不明诸法空性的愚痴。回向以愿为体，故说“愿”。愿我成为能灭除群生痴暗的正法日轮！

由善知识思嘎玛再三祈请为缘后，于通达五明大班智达华智仁波切座前善受此论传讲，阅尽藏地所译本论

印度诸释，及见多数西藏智者所著善说，且彼等法义亦善现心中的麦彭江扬南杰，自十五胜生周地虎年孟秋初一动笔，座间写之，当月十三圆满。愿此释谁人见之即成为于胜乘中观之相获得离疑定解之因。祈愿吉祥！

麦彭仁波切此世应化于西藏，显现上几乎未依师闻法、用功研习，只是在华智仁波切座前完整听受过七天《入行论》的传讲。本书是在十三天修法的座间写成，而且是从智慧中直接流出，自在无碍地撰著圆满。

老人家最后祈愿：凡是有人见到本注释，便成为对于大乘中观之相获得定解之因。“中观”指远离一切边的中道正观；“相”指中观的观行相状；“定解”即远离疑惑，决定解了。

至此，《般若品释·净水如意宝》已逐字逐句解释完毕。最后将善根回向尽虚空界一切有情，祈愿他们都能现证离一切戏论的大中观义，从而尽断二障、圆证二智，究竟成就无上菩提。

思 考 题

111、解释：俱生我，遍计我，坏聚见。

112、如何观察蕴不是我?

113、解释：

仅是对从牙至皮肤间的地水二界、暖热火界、风界、窍之空界、识界此六界的积聚假立补特伽罗，而如是耽著，实则所谓的“我”无有实事。

114、以“见绳为蛇”喻阐述生起我执和见无我的情形。

115、偈颂“齿发甲非我”等，蕴在前面，“非我”在后面，这样行文有何用意?

116、简述：

（1）若数论派所许的心识体性的常我存在，则应成取某个声音就会在一切时都取这个声音。为什么会有这样的过失?

（2）数论师说：没有一切时取声是因为现在境中无声，故心识仍为常住。对此如何驳斥?

（3）数论师说：虽然现在没有取某境，但还可以成立心识了知该境。对此如何破斥?

（4）数论师说：明知声的识后来又明知色等其他法，

所缘境各不相同，但识是常住的。对此如何破斥？

（5）数论师说：常住的取声识后来见色法时没听到声音是因为声音不在近前。对此如何破斥？

（6）数论师说：心识先前取声，后来取色，声、色自性相同，就像一个人既可以是父亲，又可以是儿子，因此心识不会成为无常。对此如何破斥？

（7）数论师说：心识是常住、独一的体性，但可以先前现为声识的相取声，后来现为色识的相取色，就像一个艺人，上午穿天人盛装现天人相，下午换为夜叉装扮又现夜叉相。对此如何破斥？

（8）数论师说：心识的取声、取色等不同的相只是假相，没有以境作区别的单单的识，在前后一切识中无差别遍有，这就是识的真实体性。对此如何破斥？

（9）数论师说：常住的心识在前后一切别体的识上无差别具有，它是这些别体识的共同所依或共相。对此如何破斥？

117、解释：

我若非实有，业果系非理，业作已灭故，成为谁之业？

业果基异体，我亦无作用，你我同遭此，相诤实无义。

118、“业成熟于作者自身”为什么是就一个相续而安立的？

119、简述：“是一个相续”并不成立存在一个我。

120、以剖析的方式观察五蕴上无我。

121、有人说：没有有情或我，菩萨对谁兴悲呢？没有悲愍之境的缘故。对此应如何回答？

122、解释：

无人谁得果，实然由痴许。

123、既然涅槃不可得，为何还要为求佛果而修道？

124、为何求果痴暂时不能舍除，而我痴却须励力遣除？

125、有人说：如同承许心不能遮遣假立之我，如是心也毕竟不能遮除自性成立之我，无始以来入于本性故。对此如何回答？

126、简述：什么是四念住？大乘四念住为何超胜小乘四念住？

127、综述“自性成立之身不可得”总的抉择理路，并以理详细抉择：

（1）身与支分非一体；

（2）身与支分非异体；

（3）结成无有身。

128、抉择“支分与身体不是一体”的步骤如何？

129、以身念住中所学的方法，对身边的人和动物的身体广作观察，将其抉择为假相。

130、归纳抉择：身体支分乃至一切色法无自性。

131、详述破极微的方法。

132、大乘身念住修法对于离贪及证空性有何作用。

133、解释：

无身于手等，以痴起身想，

如以形差别，假人起人想。

乃至诸缘聚，身似现士夫，

如是手等存，于彼现为身。

134、就体性观察受非实有：

（1）证成受不是心上实法

（2）证成受不是境上实法

135、破除以下立论：

（1）苦受是心中实有的法，只是被强大乐受压制后，内心未领受到它。就像白天日光朗照，星光则不现一样。

（2）全无领受不应是受，因此正领受强力喜乐时，并非完全不领受苦，但是仅有细苦的缘故，不觉知彼受，如同大量的糖水中只滴入少许盐水。

（3）虽有细苦，然发不出己力，而被具力之乐所转故，成为大乐外的其余一般乐，即领受细乐，如玻璃涂以红尘而现红色时，非无玻璃。

136、举例说明：受的体性唯是妄计，真实中本无苦乐自性。

137、如何理解“为受取舍勤作唯是迷乱”？

138、解释：

故于彼对治，此观串习修，

观察田生定，此乃瑜伽食。

139、什么是“触”？为什么有隔、无隔都无法相遇？为什么无隔就成了融为一体？

140、两手合掌不是相遇了吗？为什么说没有相遇呢？

141、解释：

识无尘聚身，相遇不应理。

聚亦无实故，应如前观察。

142、有人说：现见有情在不断地生爱而未退失，为何没有爱之因——受呢？对此如何破除？

143、有人说：我每天都在用心感受这个多彩世界给我带来的快乐，你怎么说没有受和受者呢？对此如何答复？

144、抉择无受者总的理路如何？以理详细抉择：

（1）无他领受；

（2）无自领受；

（3）结成无受者及受。

145、解释：

受非以自受，亦非他能受，

受者毫许无，故受非真有，

146、如何了达真实中无利无害?

147、谈谈学完受念住的体会。

148、解释：

意于根无住，于色中无住，

于内外无住，余处亦不得。

非身非余物，非合非独立，

彼无尘许故，心性本涅槃。

149、解释：

识先于所知，彼缘何境生？

识所知同时，彼亦缘何生？

所知后生识，彼时从何生？

150、解释：法念住，世俗谛，胜义谛。

151、实事宗认为：不承许有世俗法，就没有这些法的胜义法性，这样怎么会有世俗和胜义两种谛呢?应成只有一谛。中观师如何答复?

152、实事宗认为：因为心不会有穷尽，由心建立的世俗就不会有穷尽，这样有情就不能入于涅槃。中观师如何答复?

153、安立二谛有何必要?

154、实事师说：如果能知和所知都不存在，应成“以能知观察所知”不合理。中观师如何答复?

155、心观察一切境无自性时，能观者自己也要抉择为无自性，但它不可能作为自己观察的对境，所以又要由第二个心观察它，这样能观应成无穷。对此如何回应?

156、解释：

观察所观已，能观无所依，
无依故不生，说彼亦涅槃。

157、仔细观察外境无生，省思起心动念毫无实义。试入座对此反复观修，止息攀缘心，生起空性体会。

158、为什么“观待有”并非“自性有”? 试以长短为喻说明观待有，并举出日常生活中的其他例子。

159、解释：

彼宗于心境，极难立谛实，
若由识成境，依何立识有?
由境立识有，依何立境有?
由互观待有。二俱成无实。

160、顺世派以三喻一理成立万物无因，请分析此“三喻一理”。对照顺世派的观点，详细分析当代人如

何看待善恶因果。

161、顺世派认为：因上见不到果的种种差别，因此说有这些差别的因不合理。对此如何破斥？

162、自在天派等说：常住、自然、遍知的自在天经思维后造作一切世间。对此如何破斥？

163、解释：

无一非彼造，彼造复待何？
待则聚为因，非为自在天，
聚无自在生，未聚无力生。

164、数论师承许常存不灭的主是一切众生的因，喜、忧、暗三德就是“主”。三德不平衡，就产生种种众生变异。这种观点如何破斥？

165、数论师说：虽然乐等在相上有粗细变化，但前后都是乐的自性，所以不失坏乐的常恒性。对此如何答复？

166、数论师认为：现在显现了乐，证明因位时已经有它。也就是先前主界里已经存在功能体性的乐，后来乐才呈现在心前。对此如何破斥？

167、解释：

谓愚故不见，然知真者立，
世人亦有故，云何不见真？

168、“以能量识虚妄，则量果空性不成立，修习空性也应成不合理”，如何破除此诤难？

169、为什么要先修单空？

170、阐述不著有无二边的究竟中观义。

171、解释：

未触所观事，不取彼事无，
故事为虚妄，其无显然妄。
是故梦子死，以子无之想，
障于子有想，然彼想亦妄。

172、解释：

故由如是观，知非无因生，
非住于别别，非住于合集，
非从余处来，非住复非去。

173、如何认识内外诸法和幻事毫无差异？

174、解释“边”的含义，什么是离一切边？

175、以阳焰和回响为喻，说明因缘所生法了不可得，远离一切戏论。

176、具体谈谈你是如何将见闻觉知的法计为实有的。

177、果无愿是指什么？

178、抉择果无自性。

179、为什么无者不能转为有？分析其理由。

180、平时我们说的“有”、“无”到底是怎么回事？对此你有何体会？

181、解释：

无时岂成有，成有为何事？

无时若无有，何时当成有？

乃至未生有，彼时未舍无；

时不舍于无，终无生有时。

182、我们一向认为这个世界是真实的，但仔细审察后发现无有丝毫自性。对此谈谈自己的体会。

183、请分别依《入行论》“静虑品”和“般若品”，阐述如何远离世间八法。

184、解释：

真实性中观，谁贪于何贪？

谛观生存世，谁于此处殁？

谁生谁已生？谁为亲与友？

185、以他人轻凌自己为例，反复观修这一切虚妄不实，并应用在实际生活中。

186、结合当今社会的真实状况，说明现代人是怎样被现世的小义圆满欺诳而虚度时光的。

187、解释以下偈颂，并结合社会现状作分析。

彼中善力弱，寿命复短促，

且为营寿康，饥饿疲惫眠，

内外诸侵害，伴愚行无义。

无义命速逝。

188、谈谈你对寂天菩萨的金刚语“一切如虚空”的体会，你愿意接受这个见解，并在日常生活中串习应用吗?

189、解释以下论释，并谈谈你的体会。

（1）**又彼三有中，以我见为性，妄执颠倒事为谛实，真实性本非如彼，彼复相违故，三有中无有见此真实，如暗夜无光。于彼远离见真实性光明之三有，也是居于无有时方边际之自性、无法言喻之难忍苦海中。**

（2）**如是，未能得获正法光明而死，则难再得暇满人身，难遇佛出世，更难获得勤修彼佛正法后，截断自相续烦恼瀑流之时。呜呼！众苦将接踵而至！**

190、流转生死的因是什么? 解脱三有的因是什么? 结合自己生活中的行为和观念，观察自己是否真实反思过这两个问题?

191、分析祈愿究竟利他的要点。

192、证悟空性的勘验标准是什么?

193、通过学习般若品，你对为何要修习空性有什么认识?

194、对于“慧观极难得”这句话，你有什么体会?

195、结合现代人认为的“乐受就是安乐”的观念，分析以下偈颂:

如人数沐浴，复数入火中，
如是住极苦，犹自以为乐。

196、分析菩萨从哪两个方面发愿救度众生。

197、如何才能彻底救度深陷轮回的众生?对此你生起决定胜解了吗?